

LEÇONS

DE

PHILOSOPHIE.

IMPRIMERIE DE FAIN, PLACE DE L'ODÉON.

LEÇONS
DE PHILOSOPHIE,

OU

ESSAI
SUR LES FACULTÉS DE L'AME;

PAR M. LAROMIGUIERE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ
DES LETTRES DE L'ACADÉMIE DE PARIS.

TOME SECOND.

A PARIS,
CHEZ BRUNOT-LABBE, Libraire de l'Université, quai
des Grands-Augustins, n°. 33.

1818.





INTRODUCTION

A LA SECONDE PARTIE.

DU MOT PHILOSOPHIE. OBJET SPÉCIAL DE NOS LEÇONS.

Messieurs,

Nous allons continuer l'étude de la *philosophie*. C'est ainsi que nous désignons tous l'objet que nous désirons de connaître. Mais on peut être d'accord sur le langage, sans avoir les mêmes idées; et cela arrive surtout lorsqu'on transporte dans sa langue naturelle les mots d'une langue étrangère. Comme nous ignorons le motif de la première imposition des noms, il est rare que nous puissions apprécier leur juste valeur; et nous n'avons pour règle qu'un

usage qui varie, ou des autorités qui se combattent. Il faut donc qu'étant exprimée par des signes devenus arbitraires, la verité perde à nos yeux ce qu'elle a de certain et d'évident. Dès lors, il n'est plus d'opinion qu'on ne puisse attaquer ou défendre avec des argumens également spécieux; rien d'absurde qu'on ne puisse ériger en dogme; rien d'assuré qu'on ne puisse ébranler; et il ne reste à la bonne foi que l'ignorance ou le doute.

Les hommes ne seront heureux, dit Platon, que lorsqu'ils seront gouvernés par des philosophes. Voilà la philosophie sur un trône.

Où est le philosophe, dit Rousseau, qui pour sa gloire ne tromperait pas le genre humain? Voilà la philosophie sur un tréteau.

Ainsi la philosophie est tout ce qu'il y a d'excellent, de sublime; elle est tout ce qu'il y a de pernicieux, de vil.

Quand les choses en sont venues à ce point; quand on n'a qu'un langage pour exprimer ce que les extrêmes ont de plus opposé, la parole a perdu sa destination primitive. Elle devait rapprocher les esprits, unir les âmes. Elle empêche toute communication d'idées et de sentimens.

Je ne puis donc pas vous dire ce que c'est

que la philosophie. On a rendu cette définition impossible.

Nous avons appris, il est vrai, que *philosophie* est la même chose qu'*amour de la sagesse*, et que la sagesse, pour les anciens, était ce que les modernes appellent du nom de *science*. Mais quelle science devait-on cultiver pour mériter, et pour obtenir le titre de philosophe?

Suffisait-il de se tenir aux principes des choses; d'imaginer quelque système sur le débrouillement du chaos, sur le combat des élémens, sur la naissance des dieux et des hommes? Fallait-il, comme Platon, dédaigner tout ce qui est sujet au changement; comme Anaxagore, passer sa vie dans la contemplation des astres; comme Socrate, se donner tout entier à la morale? Fallait-il, comme Zénon, soutenir que la douleur n'est pas un mal? Fallait-il rire avec Démocrite, pleurer avec Héraclite?

Les Grecs, qui avaient fait le mot *philosophie*, et qui, par cette raison, auraient dû, ce semble, en connaître le sens le plus précis, ne savaient donc pas toujours ce qu'ils disaient, lorsqu'ils le faisaient entrer dans leurs discours; et, comme nous, ils l'employaient au hasard. Qui pourrait croire que les stoïciens, les graves stoïciens, quand ils s'arrêtaient avec tant de

complaisance sur les puérilités de la dialectique, fissent en effet de la philosophie, qu'ils fussent inspirés par le désir de la science, par l'amour de la sagesse?

Mais s'il faut renoncer à définir la philosophie; s'il est peu raisonnable de chercher à deviner ce qu'on entend par un mot que chacun entend à sa manière; et si nous n'avons pas le droit de prescrire ce qu'il faut entendre, il nous sera permis, du moins, de dire ce que nous entendons.

Quel que soit le nombre de nos connaissances, quel qu'en soit l'objet, toutes peuvent se rapporter à deux points de vue. Ou nous faisons l'étude de ce qui est hors de nous, ou nous nous étudions nous-mêmes.

Des savans, pour expliquer l'ordre de l'univers, observent l'infinie variété des phénomènes qui produisent cet ordre. On les appelle *physiciens*.

D'autres observent les phénomènes non moins variés de la pensée et de la sensibilité. Ils cherchent à en découvrir les lois. Nous les appellerons *philosophes*.

Les physiciens et les philosophes se sont partagé la nature. Les premiers ont pris tout, à l'exception de l'esprit humain. Les derniers ne

se sont réservé qu'eux-mêmes, que leur intelligence. Il se pourrait que leur part ne fût ni la moindre, ni la moins importante.

Depuis deux cents ans, la physique a fait des progrès que n'avaient jamais soupçonnés les siècles antérieurs, et qui feront l'étonnement de la postérité la plus reculée. Chaque jour éclaire des découvertes nouvelles, des prodiges nouveaux. Les observations naissent des observations, les expériences des expériences. L'immensité des faits, auparavant cachés dans le sein de la nature, et qui maintenant se laissent apercevoir, s'accroît d'année en année, et presque d'un moment à l'autre.

Au milieu de tant de merveilles inattendues, les physiciens allaient être accablés sous le poids des richesses, quand ils eurent l'idée heureuse de tout réduire, de tout simplifier, en ramenant l'objet de leurs études à une théorie générale des forces des corps. Ils nous ont donné la mécanique terrestre, la mécanique céleste, celle des solides, celle des fluides; et de ces divers traités sur la puissance des mobiles, on a vu sortir leur science toute entière.

La philosophie, depuis la même époque, n'est pas moins riche en observations nouvelles sur ce que nous sentons au-dedans de nous, que

la physique sur ce que nous apercevons au dehors. Ses progrès, il est vrai, n'ont pas le même éclat ; ils ne frappent pas également : mais qu'on pense à ce que nous devons à Bacon et à Descartes. De combien de préjugés ne nous ont-ils pas guéris? De combien d'erreurs consacrées par l'assentiment des siècles ne nous ont-ils pas désabusés? Et, après nous avoir si bien avertis de ne pas nous engager dans les fausses routes qu'ils venaient de signaler, quels soins ne se sont-ils pas donnés pour nous faire connaître la véritable, pour nous y placer, pour nous y guider?

Les *aphorismes* de Bacon et les *règles* de Descartes devaient former des disciples dignes de succéder à ces grands hommes. Aussi l'héritage de leurs pensées s'est-il accru sans cesse des fruits de nouvelles méditations.

Tout a été examiné, discuté, analysé par le génie de Mallebranche, de Locke, de Leibnitz, de Condillac, et par quelques autres philosophes dont les recherches utiles ou ingénieuses placent les noms à la suite de ces noms célèbres.

Des affections et des qualités, qu'un instinct conservateur nous force de rapporter aux différentes parties de notre corps ou à des corps étrangers, ont été rendues à l'âme à laquelle seule

elles appartiennent. Après un tel triomphe de la raison sur l'instinct, la distinction de l'esprit et de la matière s'est présentée d'elle-même; et il a fallu admirer de plus en plus l'auteur des choses, à qui il a suffi, pour assurer l'union de deux substances que leur nature tendait à tenir séparées, de faire que l'une se sentît ou crût se sentir dans l'autre.

On a reconnu de véritables jugemens, où les anciens philosophes ne voyaient que de simples sensations. Cette découverte, comme un trait de lumière, a dissipé tout à coup les ténèbres qui obscurcissaient l'entrée de la science.

Les différens modes de la sensibilité ont été séparés les uns des autres. D'un côté, on a fait la part de ce que nous devons à chaque sens, et de ce que nous devons à leur réunion. De l'autre, on a marqué la différence qui se trouve entre les impressions qui nous viennent du dehors, et ce que nous éprouvons par l'action de nos facultés intellectuelles et morales, soit dans le moment même qu'elles agissent, soit à la suite et en vertu de cette action. (leç. 2 de ce t. 2.) Dès lors on a pu assigner avec certitude la véritable origine des idées.

L'origine, ou plutôt les diverses origines de nos connaissances, ont donc été mieux obser-

vées. La nécessité de remonter à ces origines a été mieux sentie.

Ce que l'homme doit à la parole pour former ses jugemens (leç. 4.); pour s'élever des premières abstractions aux notions les plus universelles; des rapports contingens aux vérités nécessaires; pour faire naître la raison, si on ose le dire, et pour lui donner tous ses développemens, a été reconnu, constaté.

La méthode sans laquelle l'esprit ne peut rien ou presque rien a cessé d'être un mystère. On a su enfin quelles facultés doivent agir, et dans quel ordre elles doivent agir, pour assurer nos connaissances. On a su que l'artifice de la méthode, lorsqu'elle s'applique à des idées qui ne dérivent pas immédiatement du sentiment, consiste dans l'analogie de ces idées et dans l'analogie du langage.

Deux questions surtout, disons mieux, deux vérités qui sont au-dessus de toutes les autres vérités, ont été le but des méditations de la philosophie. Il n'est plus permis aujourd'hui à quiconque peut suivre le fil d'une démonstration, de mettre en doute la simplicité ou l'unité du principe qui pense; et, si les preuves de l'existence d'un Dieu créateur et modérateur de l'univers ne pouvaient pas acquérir un nou-

veau degré de certitude, on a pu du moins leur imprimer le caractère d'une évidence plus frappante, plus générale.

De tels objets ont une dignité et une grandeur qu'on ne peut méconnaître. Ils élèvent la raison, ils l'ennoblissent; et celui qui voudrait les dédaigner trahirait le secret d'une âme pauvre et commune, qui ne trouve de jouissances qu'en les cherchant hors d'elle-même.

Mais si aucune étude n'a droit de nous intéresser autant que l'étude de la philosophie; si l'on ne peut se défendre d'un sentiment de joie par l'espérance de connaître enfin ce qui nous touche de si près; il faut bien se dire que, dans l'état d'imperfection où se trouve jusqu'ici la langue des philosophes, rien n'exige plus de persévérance dans la méditation, plus de recueillement dans la pensée, plus de bonne foi avec soi-même, et plus en même temps de cet esprit simple, naturel et naïf, qui n'ôte rien, n'ajoute rien, voit les choses comme elles sont et les énonce comme il les voit. L'imagination serait ici le plus grand des obstacles. En s'interposant entre nous et la nature, elle nous en déroberait la vue, et nous serions éblouis par des fantômes.

Il faudra cependant que nous arrêtions quel-

fois nos regards sur ces fantômes, pour apprendre à ne pas les confondre avec la réalité. Nous serons plus assurés de nous bien connaître, lorsque nous nous serons étudiés, et en nous-mêmes, et dans les opinions des philosophes.

Nul esprit ne peut suffire à ce double travail de critique et de méditation, si l'ordre n'en dispose les parties de telle sorte que l'intelligence des premières facilite l'intelligence de celles qui suivent. Il faut donc qu'un lien commun les unisse, pour en former un système qui se développe de lui-même et sans effort.

Et, puisque les physiciens ont porté l'ordre dans le chaos immense que leur avait d'abord présenté l'étude de l'univers, en ramenant tout à la théorie des forces des corps, pourquoi n'aurions-nous pas essayé d'imiter leur exemple? Pourquoi, afin de régulariser la suite de nos pensées, n'aurions-nous pas cherché à les rapporter toutes à une pensée unique, à réduire tout à un traité des puissances de l'esprit, *des facultés de l'âme*?

Tel est le titre que nous avons placé à la tête de nos leçons. Si ce titre est juste, il faut qu'il appelle autour de lui toutes les questions agitées par les philosophes. En effet, quelle ques-

tion peut échapper à une théorie complète des facultés de l'âme; à une théorie qui nous les montrerait dans leur *nature*, dans leurs *effets* et dans leurs *moyens* ?

Nous avons essayé, dans la première partie, de dire en quoi consiste la nature de ces facultés.

La philosophie, trompée par une fausse apparence, avait cru les apercevoir, tantôt dans les sensations, tantôt dans les idées. Nous les avons séparées des unes et des autres. L'être qui sent, agira sans doute; mais sentir n'est pas agir. L'être qui agit produira un effet; mais cet effet n'est pas l'action.

Il ne suffisait pas d'avoir marqué les facultés par le caractère qui les distingue de ce qui n'est pas elles. Il fallait encore saisir le caractère qui les distingue les unes des autres, quoique toutes, dans leur nature, ne soient qu'une seule et même chose. Nous nous sommes assurés de ce qu'elles ont d'identique et de ce qu'elles ont de divers, en les voyant sortir d'un même principe, non pas à la fois, mais successivement et dans un ordre nécessaire; en sorte que celles qui sont composées n'auraient jamais pu se produire, si les plus simples ne s'étaient montrées d'abord.

Alors le système des facultés de l'âme s'est laissé voir dans toute sa simplicité. Il se com-

pose, il est vrai, de deux systèmes particuliers. D'un côté, c'est l'attention qui se concentre sur une seule idée, ou se partage entre deux, ou se porte sur quatre, en saisissant deux rapports à la fois. De l'autre, c'est le désir qui tend de toutes ses forces vers un seul objet, ou qui se modère pour faire un choix entre plusieurs, ou qui se suspend et s'éclaire pour mieux choisir encore, lorsqu'il aura tout examiné, tout pesé, tout balancé.

Ainsi, nous avons un entendement qui s'exerce par l'attention, par la comparaison, et par le raisonnement. L'auteur de notre être, en nous donnant ces facultés, nous a rendus capables de discerner la vérité; comme aussi, il nous a rendus capables d'aimer le bien, en nous donnant une volonté qui se manifeste par le désir, par la préférence et par la liberté.

Mais ces deux systèmes ne sont pas indépendans l'un de l'autre. La volonté est subordonnée à l'entendement; et l'unité de système n'est pas altérée.

Or, les facultés de l'entendement une fois connues, on n'a plus besoin de chercher la méthode. Elle se montre aussitôt; et, si elle est ignorée, c'est que les facultés dont elle n'est que l'emploi régulier, sont elles-mêmes ignorées.

Des êtres dont l'entendement aurait une faculté de moins ou comprendrait une faculté de plus, seraient assujettis à une méthode différente, et ils concevraient les choses autrement que nous.

Privés du raisonnement, pourraient-ils conduire leur esprit comme nous conduisons le nôtre? Y aurait-il pour eux des principes et des conséquences?

Enrichis d'une quatrième faculté qui nous manque et que nous ne saurions imaginer, mais qu'il nous est permis de supposer, n'est-il pas à croire qu'ils feraient des combinaisons d'idées qui nous sont inaccessibles, et que leur intelligence s'élèverait au-dessus de l'intelligence de l'homme, autant que celle de l'homme s'élève au-dessus de celle des animaux?

La méthode que nous devons suivre n'est donc pas arbitraire. Elle est fondée sur les lois de notre existence. Se faire des idées exactes par l'attention, les rapprocher par la comparaison, les enchaîner par le raisonnement: voilà tout ce que nous pouvons faire, et ce que nous sommes obligés de faire, sciemment ou à notre insu, toutes les fois que nous voulons acquérir la connaissance d'un objet.

Enfin, de l'analyse des facultés de l'âme et

des règles sur la méthode, sont sorties des réflexions propres à nous aider de plus en plus dans nos études; et, s'il m'était permis de penser qu'on pût retirer quelque profit des leçons que vous avez entendues, ce serait plus particulièrement de celles qui ont pour objet les *définitions*, leur usage, et surtout leur abus.

Telles sont les principales questions qui nous ont occupés jusqu'à présent.

Il me serait moins facile de vous présenter une exposition aussi rapide, et en même temps intelligible, des autres parties du cours de philosophie.

Vous connaissiez la nature des facultés de l'âme. Vous les aviez observées dans leur origine et dans leur génération. Vous aviez été frappés du rapport qui existe entre ces facultés et la méthode qui peut le mieux soulager notre faiblesse. Il a donc suffi de quelques mots pour vous rappeler ce que vous saviez déjà. Mais ici, vous êtes censés ignorer ce qui ne doit être exposé que dans la suite de nos discours. Puis-je me flatter que des énoncés sommaires, des énoncés qui résument, vous donneront des idées que vous n'avez pas, comme ils ont suffi pour réveiller des idées qui vous étaient devenues familières?

Je m'abstiendrai donc de vous présenter à l'avance une table de matières, propre, si l'on veut, à réfléchir une lumière empruntée, mais incapable d'éclairer par elle-même. J'indiquerai seulement les principales divisions; et je dirai ce que je me suis proposé d'offrir à votre curiosité, ou de livrer à votre examen.

L'âme unie au corps éprouve des sensations, des sentimens qui se succèdent, en se variant, tout le temps que cette union persiste. Or, l'âme ne peut pas sentir et être indifférente à ce qu'elle sent. Le plaisir et la douleur la forcent d'abord à sortir du repos. Elle ne peut pas sentir et ne pas agir.

Exister de la part de l'âme, c'est donc agir, puisque exister c'est sentir. Exister, sentir, agir : ces trois mots expriment trois choses qui ne sont pas séparées, ou qui du moins sont rarement séparées.

Elles pourraient l'être, sans doute. Une âme réduite à la sensibilité et à la simple activité n'en existerait pas moins pour être privée de tout sentiment, et pour n'avoir jamais produit aucun acte. L'œil n'est pas anéanti, lorsqu'il cesse de voir ou de regarder.

Mais cette supposition n'est pas la nôtre. Nous sommes sensibles, et nous sentons. Nous

sommes actifs, et nous agissons. Nous agissons parce nous sentons. Nous agissons sur ce que nous sentons. L'entendement et la volonté, excités par les sensations et par d'autres sentimens, s'appliquent à ces sentimens et à ces sensations ; la volonté pour écarter ce qui nuit, ce qui déplaît, pour ne pas laisser échapper ce qui fait le bonheur ; l'entendement pour étudier, démêler, distinguer des manières d'être qui nous intéressent si vivement, pour les connaître enfin, soit en elles-mêmes, soit dans leurs causes.

Le tableau des facultés de l'âme serait donc à peine ébauché, s'il ne montrait ces facultés que dans le calme et le repos. C'est dans leur action, c'est dans les effets qu'elles produisent qu'il faut surtout les observer ; car notre sort en dépend, les vraies ou les fausses lumières, le bonheur ou le malheur.

Ainsi l'étude des *facultés l'âme*, *considérées dans leur nature*, commande l'étude de ces mêmes facultés considérées *dans leurs effets*. Ce nouveau travail, on le voit, comprend ce que nous devons à l'action de l'entendement, et ce que nous devons à l'action de la volonté. Il se divise en deux sections qui, par l'étendue

et par la diversité de leur objet, constituent deux parties de la philosophie.

Celle qui a pour objet de nous apprendre ce qui résulte de l'application de l'entendement à nos différentes manières de sentir, ou de nous montrer comment se forment nos idées et nos connaissances, c'est la *métaphysique*.

Celle qui examine les produits de la volonté, c'est la *morale*, la science des mœurs, la science du juste et de l'honnête.

La métaphysique et la morale seraient des sciences mortes, ou tout-à-fait stériles, si un art, qui est le privilége de l'homme, ne venait les vivifier et les féconder.

Comme la main seule ne peut mouvoir les grands corps, et qu'elle est inhabile à donner à ses dessins l'exactitude des contours géométriques, tandis qu'à l'aide d'un instrument elle soulève les masses les plus énormes, ou trace des courbes parfaites; ainsi l'entendement, livré à lui-même, ne sentira que sa faiblesse, et chacun de ses efforts attestera son impuissance. Donnez-lui des secours; à ses moyens naturels ajoutez des moyens artificiels; ses ouvrages porteront l'empreinte de la force et de la régularité.

Quel est donc l'artifice qui opère de tels pro-

diges, qui change, pour ainsi dire, la nature de l'esprit, qui donne à ses facultés tant d'énergie, tant de rectitude?

C'est ici qu'il importe de ne pas abandonner les inspirations toujours sûres du bon sens, pour les prestiges d'un art trompeur. Tout ce que nous aurions appelé à notre secours se tournerait contre nous; et, au lieu de nous sentir plus forts, à peine serions-nous capables d'agir.

Que l'expérience des autres, que notre propre expérience ne soient pas perdues. Nous nous sommes mépris sur le choix des moyens qui nous sont nécessaires; nous nous sommes égarés, parce que nos observations ont été mal faites. Observons mieux, et nous les découvrirons, ces moyens. La nature, il est vrai, ne les montre pas immédiatement; mais il suffit qu'elle les indique, pour que nous puissions nous en rendre les maîtres. Dès qu'ils seront à notre disposition, on verra de nouveaux effets se produire, se multiplier; et l'esprit s'étonnera de faire sans effort, ce qui semblait excéder ses forces.

La science qui nous donne ainsi le secret de notre puissance, c'est la *logique*.

Un cours complet de philosophie se divise donc en quatre parties : 1°. Des facultés de

l'âme considérées dans leur nature, ou, ce qui revient au même, *de la nature de l'entendement et de la nature de la volonté.* 2°. Des produits de l'entendement, et particulièrement de ses premiers produits, ou *de la métaphysique.* 3°. Des produits de la volonté, ou *de la morale.* 4°. Des moyens d'augmenter les forces de l'esprit, de rendre ses opérations plus faciles, plus promptes et plus sûres, ou *de la logique.*

La première partie, celle qui nous fait connaître *la nature de l'entendement et la nature de la volonté*, n'a pas reçu de nom, et elle ne pouvait pas en recevoir, car elle n'avait pas encore été traitée : non que je veuille dire qu'on n'ait rien écrit sur les facultés de l'âme. Aristote, parmi les anciens, Volf, Bonnet et tant d'autres, parmi les modernes, m'accuseraient d'un grand oubli ou d'une grande injustice. Mais aucun auteur n'a jamais assez bien senti la nécessité de distinguer des choses essentiellement différentes, ce qui dans l'âme est actif et ce qui n'est pas actif, les actes et les produits de ces actes. Souvent même, vous le savez, les sensations, dont la cause est hors de nous, ont été rangées parmi les opérations dont nous portons le principe en nous-mêmes.

Les facultés n'ayant donc jamais été séparées

ou des idées ou des sensations, on ne pouvait pas imaginer de faire à part un traité des facultés; on ne pouvait donc pas s'aviser de lui donner un nom.

Ce nom est-il nécessaire, et serons-nous obligés de créer un mot nouveau?

Dans la langue que nous parlons, ou du moins que nous devons parler; dans une langue qui est, en même temps, française et philosophique; dans une langue qui, sous le premier de ces rapports, a atteint, franchi peut-être les bornes de la perfection; et qui, sous le second, se trouve surchargée de beaucoup trop de mots, on doit être extrêmement sobre d'innovations. Elles ne pourraient trouver leur excuse que dans une indispensable nécessité.

Innovons dans les idées, si nous pouvons, pourvu qu'elles soient justes et utiles. Les mots ne nous manqueront pas; ils sont là qui nous attendent, ils viendront même à nous. Une langue assez riche pour avoir suffi au génie *innovateur* de Descartes, de Pascal et de Mallebranche, doit nous faire éprouver l'embarras du luxe, plutôt que celui de la disette.

Innover en même temps dans les idées et dans le langage, c'est appeler deux fois la cri-

tique. Sacrifions-lui le mot, peut-être elle nous laissera la chose.

Nous pouvons donc nous en tenir à la division ordinaire d'un cours de philosophie. Rien ne nous empêche de réunir, sous le titre de *Métaphysique*, la première et la seconde partie du cours dont nous venons de tracer le plan. Alors, la métaphysique comprendra *les facultés de l'âme considérées en elles-mêmes, et l'entendement considéré dans ses effets;* ou, en d'autres termes, elle comprendra *l'origine et la génération, soit des facultés, soit des idées.* Mais il faut bien se souvenir que, si l'on néglige l'étude des facultés de l'âme, on n'ignorera pas seulement la théorie de ces facultés, on ignorera encore la vraie théorie des idées : car on ne peut bien connaître les effets, quand leurs causes sont inconnues; et, dès lors, que sera la métaphysique ?

Celui qui posséderait la métaphysique, la morale et la logique, saurait tout ce qu'enseigne la philosophie.

L'objet que je me suis proposé n'embrasse pas cette science entière. J'ai voulu principalement arrêter votre attention sur les facultés auxquelles nous devons toutes nos idées; déterminer la nature de ces idées; montrer leur

origine ; assigner leurs causes, et expliquer ainsi *la manière dont se forme l'intelligence de l'homme.*

J'ai voulu encore, afin de vous aider à lire, avec un esprit de critique, les ouvrages des métaphysiciens, vous faire part des réflexions dont je n'ai pu me défendre quand j'ai remarqué leurs obscurités, leurs incertitudes, leurs contradictions, leurs interminables disputes ; et, sans usurper sur ce qui appartient spécialement à la logique, unir à ce travail l'étude de la méthode. Nous avons toujours entremêlé ces deux choses dans nos leçons antérieures ; nous continuerons de même dans celles qui suivront.

Je ne traiterai pas de la morale, quoique j'aie pris soin de vous faire connaître la *liberté* qui en est un des fondemens ; et que bientôt, en parlant des idées (leç. 2), je doive montrer leur source la plus pure dans le sentiment moral.

C'est assez pour moi ; c'est trop sans doute de m'être engagé à parler sur la *nature*, les *effets* et les *moyens* de l'entendement.

L'étude de l'entendement a suffi pour occuper la vie de plusieurs philosophes célèbres. Ils n'ont pas tout dit, ni toujours ce qu'il fallait

dire. Il reste donc quelque chose à faire après eux.

Vous avez paru accueillir les observations que je vous ai communiquées sur la nature de l'entendement, sur la nature des facultés auxquelles nous devons toutes nos connaissances, ou toutes nos idées. Je vais parler des idées elles-mêmes; et j'oserai encore vous présenter des vues qui me sont propres. L'obligation de se livrer en métaphysique à des recherches nouvelles durera tout le temps que dureront les divisions des métaphysiciens.

LEÇONS
DE
PHILOSOPHIE.

SECONDE PARTIE.

De l'entendement considéré dans ses effets,

OU

DES IDÉES.

PREMIÈRE LEÇON.

De la nature des idées.

LES êtres qu'une volonté toute puissante fit sortir du néant, forment comme deux mondes opposés dans un seul univers; le monde des corps et le monde des esprits.

L'un s'ignore; l'autre se connaît. L'un est soumis à des lois qui lui sont imposées et qu'il ne peut transgresser; l'autre s'impose à lui-

même des lois, il se régit par des volontés libres.

La terre que nous habitons, les astres qui nous éclairent, furent reçus dans le vaste sein d'une étendue que rien ne peut mesurer.

Les destinées des esprits, au contraire, s'accomplissent hors de toutes les étendues et de tous les espaces.

Cependant rien n'est isolé. Tout se lie par des rapports; tout se tient. L'œil des intelligences pénètre dans les profondeurs de l'espace. Il admire les merveilles dont elles sont le théâtre. Il s'élève jusqu'à celui qui ordonna qu'elles fussent.

Qu'eût été l'univers privé de tout témoin. Tant de beautés, tant de magnificence devaient-elles être éternellement ignorées! et, si toutes les créatures avaient été insensibles, à qui les cieux auraient-ils raconté la gloire de leur auteur?

« Quand l'univers l'écraserait, l'homme, dit Pascal, serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. »

La dignité du sentiment qui respire dans cette pensée, la manière sublime dont elle est rendue, auraient dû faire taire toutes les

critiques. Comment a-t-on pu dire que la raison était blessée de ce rapprochement, entre une telle infinie grandeur, et une telle infinie petitesse?

La raison dit impérieusement que celui qui meurt, mais qui sait qu'il meurt, appartient à un ordre plus élevé que l'être qui existe sans connaître son existence; l'un fût-il un atome, l'autre un monde tout entier; l'un dût-il ne vivre qu'un instant, l'autre durer toujours. La raison dit, qu'après la vertu, le savoir est la source et la mesure de toute noblesse, et que le plus intelligent des êtres en est aussi le plus noble.

C'est donc parce qu'il pense, qu'il connaît, et qu'il se connaît, que l'homme tient le premier rang. Par son corps, il était sans doute une des œuvres les plus admirables de la Divinité. Par son intelligence, il en est devenu l'image.

Quelle étude pourrait nous intéresser à l'égal de celle qui a pour objet une telle prééminence?

Vous apporterez, je n'en doute pas, une attention soutenue au développement de la théorie des idées; car c'est par les idées que nous connaissons l'univers, que nous nous connaissons nous-mêmes, et que nous nous élevons à la connaissance de Dieu.

On a écrit sur les idées, des pages qui ont été plus admirées que comprises. La raison, pour admirer, a besoin de comprendre; et, lorsqu'elle se porte sur les idées, elle veut savoir d'abord ce que c'est qu'une idée.

Qu'est-ce que l'*idée*, quelle est sa nature, que signifie le mot idée, que doit-il signifier, que lui ferons-nous signifier? Telles sont les premières questions qui se présentent, ou plutôt telle est la première question qui se présente.

Si elle est mal résolue, toutes celles qui suivront seront mal résolues aussi. Nous serons trompés sur les causes des idées, sur leur origine, sur la manière dont elles se forment. Dès lors, l'acquisition ne pourra qu'en être difficile; et il deviendra comme impossible de les rectifier, lorsqu'elles auront été mal faites. Sachons donc avant tout ce que c'est qu'une idée.

Vous sentirez mieux la nécessité de cette recherche, si je vous fais remarquer dans combien de routes on peut s'engager, quand on n'a point assuré ses premiers pas.

Renversons l'ordre véritable; et, avant de nous être satisfaits sur ce qui concerne la nature des idées, demandons-nous, ou plutôt demandons aux philosophes comment il se fait que nous ayons des idées, ce que c'est qu'avoir des

idées. Vous verrez ici l'imagination à son aise; et je ne dirai pas tout ce qu'elle a inventé.

Avoir des idées, c'est : ou les tenir de l'essence même de notre esprit; ou les avoir toutes reçues au premier moment de la vie; ou n'en avoir reçu d'abord qu'une partie pour acquérir les autres plus tard; ou les devoir au temps, à l'expérience, à une suite d'impressions indépendantes de la volonté; ou enfin, c'est les avoir produites nous-mêmes, et jouir d'un bien dont nous sommes en quelque sorte les créateurs.

Quel choix ferons-nous parmi tant d'opinions? Les idées sont-elles innées et essentielles à l'âme? Sont-elles innées sans être essentielles? Peut-on dire qu'elles sont en partie innées et en partie acquises? Consentirons-nous à les regarder comme l'effet d'une action qui nous est étrangère? Oserons-nous avancer qu'elles sont notre propre ouvrage; et, à la différence des sensations qui n'exigent, de la part de l'âme, qu'une simple capacité d'être passivement affectée, l'apparition des idées annoncerait-elle qu'il est en nous une puissance sans laquelle elles n'auraient jamais pu se manifester?

Vous ne vous attendez pas à trouver les phi-

losophes unanimes, dans les réponses qu'ils font à ces questions. Les nombreux systèmes qu'ils ont imaginés pour rendre raison des facultés de l'âme (t. 1, leç. 14), vous font pressentir que leur imagination n'aura pas été moins active, lorsqu'ils auront voulu rendre raison des idées; et vous êtes préparés à voir, sans étonnement, que Descartes, Mallebranche, Locke, Leibnitz, sont aussi peu d'accord entre eux, que le furent autrefois Platon, Aristote, Épicure, que le sont les philosophes de nos jours.

Des disputes qui remontent jusqu'au berceau de la philosophie, et dont il faut que nous soyons encore aujourd'hui les témoins, sont un grand sujet de réflexions pour ceux qui aiment la paix et la vérité.

Ne verra-t-on jamais la fin de ces luttes opiniâtres, dans lesquelles chacun des combattans est également assuré de la défaite des autres, et de son propre triomphe? Ces convictions imperturbables et opposées dureront-elles toujours? Aurons-nous toujours des évidences qui renversent des évidences? Des vérités et des erreurs, qui demain seront des erreurs et des vérités?

Si les facultés de l'esprit changeaient avec les individus ou avec les siècles; si les rapports de

ces facultés aux choses étaient continuellement variables, on conçoit que les opinions devraient elles-mêmes être toujours changeantes, et toujours variées. Mais les lois qui régissent l'univers sont constantes, immuables. Celles qui, dès l'origine, ont coordonné le physique et le moral, sont les mêmes dans tous les temps et dans tous les lieux.

Puisqu'on ne trouve ni dans la nature de l'esprit, ni dans la nature des choses, les germes de ces divisions qui prennent tant de place dans l'histoire de la philosophie, où donc peuvent-ils être cachés?

Sont-ils dans les préjugés de l'enfance? dans ceux de l'école? Sont-ils dans les illusions des sens? dans les caprices de l'imagination?

Là sont beaucoup d'erreurs, sans doute, mais non pas l'erreur qui, surtout, produit les dissentimens.

Supposez qu'on mette sous nos yeux un même nombre d'objets, ou un même objet, ou un même point de vue de cet objet; n'est-il pas bien sûr qu'après avoir attentivement regardé, nous verrons tous une même chose, et que nous serons d'accord sur ce que nous aurons vu?

N'est-il pas sûr également que nous ne pour-

rions jamais nous accorder, si à chacun de nous on n'avait pas présenté, ou le même nombre d'objets, ou le même objet, ou le même point de vue d'un même objet?

Vous me prévenez, messieurs, et déjà vous vous êtes dit que la principale cause des dissidences doit se trouver dans la multiplicité des objets, alors qu'on croit ne raisonner que sur un seul; ou dans l'unité d'objet, alors qu'on croit raisonner sur plusieurs.

Vous en serez tout-à-fait convaincus par une simple observation qui vous indiquera la source intarissable de ces méprises.

Des objets différens peuvent n'avoir qu'un seul et même nom. Un seul et même objet peut avoir plusieurs noms différens ; or, nous sommes portés à ne voir qu'un objet là où nous ne voyons qu'un nom, et à multiplier les objets là où nous voyons plusieurs noms.

Voilà le piége que des langues, ou mal faites, ou qu'on n'a pas étudiées avec assez de soin, tendent sans cesse aux philosophes. Ils croient parler des mêmes choses, quand ils ont prononcé les mêmes mots, ou de choses différentes, quand leur langage est différent. Ils oublient qu'un seul mot a quelquefois plusieurs acceptions ; et que d'autres fois, au contraire, plu-

sieurs mots n'en ont qu'une seule ; ou que, du moins, ils en ont une commune.

Croiriez-vous que, pour exprimer cette chose unique, que nous appellerons *idée*, ils aient à leur disposition plus de vingt noms différents ?

Idée d'abord ; *représentation*, *image*, *imagination*, *forme*, *espèce*, *perception*, *apperception*, *concept*, *conception*, *appréhension*, *impression*, *sensation*, *sentiment*, *conscience*, *intuition*, *souvenir*, *pensée*, *notion*, *connaissance*, etc. Je vous fais grâce du mot barbare *cognition*, et de quelques autres encore.

Que devait-il arriver de tant d'expressions diverses, pour rendre une seule et même chose ? Il n'était pas difficile de prévoir qu'on serait attiré par les ressemblances, quand il faudrait marquer les différences ; ou que l'habitude de se représenter des rapports déjà connus, empêcherait l'esprit de se tourner vers des points de vue moins familiers ; qu'un mélange d'acceptions, tantôt communes, tantôt disparates, produirait la plus étrange confusion ; qu'il deviendrait impossible de s'entendre ; qu'alors surtout les disputes redoubleraient, et qu'on disputerait encore, long-temps après avoir perdu de vue l'objet de la dispute.

Les idées sont innées, dit l'un. Il a raison ;

car, d'après son dictionnaire, l'idée est la même chose que la pensée, ou la faculté de penser.

Les idées sont acquises, dit un autre. Il a raison aussi; car il confond les idées avec les sensations.

Mais en quoi ils ont tort l'un et l'autre, c'est de disputer quand ils pensent de même. Qui pourrait nier, en effet, que la faculté de penser ne soit innée, et que les sensations ne soient acquises? Ils ont tort encore de donner le même nom, à deux choses aussi opposées que la sensation et la faculté de penser; et, s'ils prétendent s'arroger le droit d'appeler les choses du nom qu'il leur plaît, et de parler au gré de leur caprice, réservons-nous de ne pas les écouter, et de faire ainsi justice d'un langage qui se prête à tout, et qui sert le mensonge bien mieux que la vérité.

A-t-on besoin de prouver que les idées ont pour objet nécessaire des êtres étendus? on soutient qu'elles sont toutes des images:

Qu'elles appartiennent à la matière? on les voit dans les impressions du cerveau:

Qu'on peut avoir des idées sans être averti de leur présence? on les sépare du sentiment:

Qu'elles sont aperçues du moment qu'elles

sont dans l'esprit? on les identifie avec la conscience :

Qu'elles sont des modes et des accidens passagers? on en fait des manières d'être de l'âme :

Qu'elles sont éternelles, immuables? on les place au sein de la divinité :

Qu'elles commencent le développement de l'intelligence? on les regarde comme les matériaux des premiers jugemens :

Qu'elles sont le degré le plus élevé de nos connaissances? on assure qu'elles sont les dernières conclusions de la raison.

Ainsi donc, on ne peut douter que les philosophes, en employant le mot *idée*, n'aient dans l'esprit des choses tout-à-fait différentes; et néanmoins, comme s'ils perdaient tout à coup la mémoire, et parce qu'ils ont prononcé le même mot, ils croient avoir parlé d'une même chose. Il faut bien qu'ils s'abusent d'une aussi étrange manière, puisqu'ils disputent, puisqu'ils ne doutent pas qu'ils ne soient réellement divisés.

Et l'on s'étonnerait de voir la philosophie, une telle philosophie, une telle manière de philosopher, méprisée par tout ce qu'il y a d'hommes sensés et raisonnables !

Cependant il était impossible de ne pas s'apercevoir enfin, qu'à force de multiplier les acceptions, la langue allait disparaître, pour faire place à un jargon tout-à-fait inintelligible. Alors on s'est jeté dans l'extrémité opposée ; et au lieu de ne voir, comme auparavant, qu'une seule chose dans plusieurs mots divers, on s'est imaginé que ces mots, parce qu'ils étaient divers, devaient exprimer chacun une chose différente, une réalité distincte, une essence spéciale, une nature particulière : et, pour faire preuve d'une grande sagacité, pour se donner, pour obtenir même une grande réputation de profondeur, on s'est appliqué à dégager les unes des autres ces essences qu'on se reprochait d'avoir mal à propos confondues, on a voulu lire dans l'intérieur de ces natures, saisir ces réalités impalpables.

On a donc cherché le caractère propre et spécifique de la perception interne, de la perception externe, de l'apperception interne, de l'apperception immédiate, de la représentation, de l'intuition, de la sensation, etc. ; et vous pouvez croire qu'on ne nous a pas laissé manquer de caractères propres et spécifiques.

En sommes-nous plus savans et mieux instruits? Pouvons-nous l'être?

Pour nous éclairer sur le véritable état de notre esprit, nous nous aiderons d'un exemple pris dans la physique.

Tout le monde connaît la belle découverte des chimistes modernes sur la nature de l'air de l'atmosphère. Il est démontré que cet air résulte de la combinaison de deux airs; l'un éminemment propre à la respiration; l'autre, au contraire, non respirable.

Qu'on dise à des docteurs chinois, qui n'auraient aucune connaissance de la chimie de l'Europe, qu'il existe dans l'atmosphère un *air déphlogistiqué*, un *air empiréal*, un *air éminemment respirable*, un *air vital*, un *air de feu*, un *air* ou *gaz oxigène*; qu'on est en état de donner une démonstration irrécusable de ce qu'on avance, mais qu'on veut leur laisser le plaisir de deviner.

Ou les docteurs chinois sont faits autrement que les nôtres, ou chacun voudra deviner d'après son système. Le plus grand nombre croira d'abord qu'il s'agit de six substances qui seront définies, comme de raison, de six manières différentes. Si quelqu'un s'avisait de dire que l'air respirable pourrait bien être le même que le gaz oxigène, ce sera à coup sûr un homme à paradoxes. Mais qui oserait penser que l'air vital

est un air de feu? Ne serait-on pas consumé à la première aspiration? Quant à celui qui, ne se laissant pas imposer par la multitude des noms, ne verrait qu'un fluide dans tant de fluides, il n'aurait pas une voix pour lui.

Voyons s'il ne serait pas possible de les lui faire donner toutes.

On demande à un ignorant quelle est la chose, ou quelles sont les choses désignées par les expressions, *air déphlogistiqué, air empiréal, air éminemment respirable, air vital, air de feu, air oxigène.* Cet ignorant ne pourrait-il pas répondre :

Comme ce n'est pas moi qui ai imaginé ces expressions, j'ignorerai, tant qu'on ne me l'aura pas appris, si elles se rapportent à une seule chose ou à plusieurs. Je n'ai même aucune idée de la chose ou des choses auxquelles elles peuvent se rapporter. Mais, puisque ces expressions existent, il faut bien que quelqu'un les ait employées le premier. S'il est en vie, je vais m'adresser à lui, pour savoir ce qu'il a voulu dire. S'il ne vit plus, et qu'il ait écrit, son livre me répondra pour lui. Je dis donc au docteur Priestley : Qu'entendez-vous par votre *air déphlogistiqué?* J'ai voulu désigner la partie la plus pure de l'atmosphère, ou l'air pur. Une expérience que je vais faire sous vos yeux, vous

prouvera l'existence de cet air; et vous ne verrez pas sans étonnement quelques-unes de ses propriétés. Je dis à Schéele : Qu'est-ce que votre *air empiréal?* C'est l'air pur dont j'ai voulu parler. Je demande à Lavoisier quel est cet air qui est *éminemment respirable ?* C'est le même, répond-il, que l'air déphlogistiqué de Priestley, et l'air empiréal de Schéele. Je demande enfin aux successeurs de ces hommes célèbres, ce que c'est que l'air vital, l'air de feu, l'air oxigène? Tous répondent : C'est la partie la plus pure de l'air ordinaire.

Voilà notre ignorant parfaitement instruit de ce qu'il vouloit savoir. Il a pris le chemin le plus court pour arriver à son but, ou plutôt il a pris le seul qui pouvait l'y conduire; car il est évident qu'il n'y en pas deux.

Proposons-lui maintenant une question toute pareille, mais que ce soit sur des matières d'un ordre différent. Faisons-le passer de la chimie à la métaphysique, et demandons-lui quelle est la chose, ou quelles sont les choses désignées par les mots, *perception*, *apperception*, *perception interne*, *perception externe*, *apperception immédiate*, *représentation*, *intuition*, etc.

Il n'y a pas de doute qu'il ne s'empresse de revenir au moyen que le simple bon sens vient

de lui suggérer, et qui lui a si bien réussi; mais qu'il ne s'attende pas à le voir réussir de même.

Où sont les premiers qui ont établi la signification de ces mots? Que signifient aujourd'hui ces mots dans les discours des philosophes? Expriment-ils tous une même chose, ou des choses différentes? Quelle est cette chose, et quelles sont ces choses?

Aucune réponse précise ne pouvant sortir, ou du moins ne sortant jamais de ces questions, notre ignorant est forcé de rester dans son ignorance. S'il est sage, il la préférera à un vain désir de connaître des mots, dont la valeur n'a d'autre fondement que des conventions arbitraires; conventions que leurs auteurs n'ont souvent faites qu'avec eux-mêmes, et auxquelles encore il est rare qu'ils soient fidèles, se montrant aussi peu d'accord dans leurs propres opinions, qu'ils sont opposés à celles des autres.

Pourquoi la première des deux questions que nous venons de faire a-t-elle été résolue par une seule réponse sans réplique; et pourquoi la seconde a-t-elle vingt solutions que l'on attaque toutes?

Comparez le procédé des chimistes avec celui des métaphysiciens. Votre surprise ne durera pas long-temps.

Les chimistes, par l'observation la plus assidue des phénomènes, par des expériences mille fois répétées, sont parvenus enfin à séparer de la masse de l'atmosphère un air particulier qui a des qualités qui lui sont propres. Ils ont eu l'industrie de s'en rendre les maîtres, au point qu'ils ont pu l'enfermer dans des vases, le peser, le consolider, lui rendre sa première forme, etc.

Après avoir ainsi constaté l'existence de cet air, après s'être assurés de ses principales propriétés, ils lui ont donné un nom, et le même nom, *oxigène*, du moment qu'ils se sont communiqués leur découverte qui était la même.

Ce n'est point avec cette sagesse qu'on se conduit ordinairement en métaphysique. Ici, les noms sont donnés d'avance; et, comme on ne nous a pas fait observer auparavant les phénomènes de l'intelligence auxquels ils se rapportent, il se trouve que ces noms ne nomment rien; que ce sont des mots qui n'ont pas de sens arrêté, et dont on peut abuser, dont on abuse, pour soutenir les opinions les plus ridicules, les systèmes les plus extravagans, et quelquefois les erreurs les plus monstrueuses.

Les chimistes vont des choses aux mots. Les métaphysiciens veulent aller des mots aux choses. Ils veulent aller aux choses par les mots.

Tant que les premiers conserveront leur méthode, ils feront des progrès. Tant que les seconds ne voudront pas changer la leur, ils seront stationnaires ou rétrogrades.

Je l'avais déjà dit : je le répète, et je le répéterai encore. J'ai surtout besoin de me le répéter à moi-même, parce que je me surprends tous les jours en faute. Les mots vont si vite qu'ils nous entraînent. La réflexion est si lente qu'elle arrive toujours trop tard ; elle sait bien nous dire que nous nous sommes égarés ; il vaudrait mieux qu'elle nous avertît, au moment où nous allons prendre une fausse direction.

Quel service ne serait pas rendu à la science, si l'on pouvait corriger les vices de la plupart des mots qui reviennent, à chaque moment, dans les ouvrages des métaphysiciens! Celui qui réussirait dans une telle entreprise, aurait la gloire de mettre fin à des disputes qui ne permettent que trop de suspecter les lumières ou la bonne foi des savans; et comme, après une observation bien exacte des faits, il aurait dû nécessairement se laisser diriger par l'analogie, il aurait encore la gloire de faciliter l'étude des sciences, et d'épargner ainsi à la philosophie les reproches d'obscurité que s'attirent les philosophes.

On suppose que la langue des sciences philosophiques est faite ; et combien on se trompe ! Les mauvais métaphysiciens passent leur vie à la gâter, à la rendre inintelligible. Les bons esprits qui voudraient remédier à ce désordre et réparer ces dommages, ne tardent pas à sentir que c'est tenter l'impossible. Ils se voient obligés de renoncer à un travail ingrat, pour se faire une langue qui leur soit propre ; et cela arrivera, jusqu'à ce qu'il se rencontre un homme qui possède à la fois un esprit d'observation si parfait, une manière de présenter ses idées si claire, si précise, une méthode de raisonnement si juste, si naturelle, qu'il rallie toutes les opinions, et qu'il réunisse tous les suffrages. Alors, la langue sera faite, et tout le monde l'adoptera.

Quand paraîtra ce génie ? On l'attend depuis bien long-temps. Faisons des vœux pour qu'on ne l'attende pas toujours !

Nous sommes donc obligés de faire notre langue pour pouvoir raisonner sur les idées, comme nous avons été obligés de la faire pour raisonner sur les facultés de l'âme. Sans cette précaution, nous n'aurions pas la certitude d'être compris, parce que nous ne serions pas certains de nous comprendre nous-mêmes.

Faire sa langue, c'est aller des idées ou des choses bien connues aux mots. Aller au contraire des mots aux choses, c'est supposer la langue toute faite.

Aller des mots aux choses, c'est définir; et vous ne voulez pas que je commence un traité des idées par une définition de l'idée. Ce serait vouloir vous faire souvenir de ce que je me propose de vous apprendre.

J'aurais besoin ici de vous rappeler quelques-unes des considérations que je vous ai présentées dans les leçons antérieures (t. 1, leç. 11, 12, 13); mais je cède à la crainte de paraître me répéter trop souvent.

Je ne poserai donc pas la question de quatre manières, comme je l'ai fait dans une circonstance semblable (t. 1, leç. 11).

Qu'est-ce que l'idée?

Qu'entend-on par le mot idée?

Que doit-on entendre?

Qu'entendrons-nous?

Vous savez que nous ne devons pas répondre maintenant à la première de ces questions; que la seconde, je l'ai déjà dit, est susceptible de vingt solutions différentes; que nous n'avons pas le droit de prononcer sur la troisième : mais vous ne doutez pas qu'il ne nous soit permis

de nous expliquer en toute liberté sur la quatrième.

C'est donc à cette dernière que nous allons essayer de répondre. Si notre réponse était goûtée, elle pourrait servir pour la première question : elle pourrait aussi servir pour la troisième; et même, peut-être à la longue, pour la seconde.

Lorsqu'un enfant, après avoir examiné à plusieurs reprises la forme des lettres de l'alphabet, est parvenu à graver nettement leur image dans son cerveau, et à les bien distinguer les unes des autres, nous disons qu'il en a *idée*.

Auparavant il *voyait* sans doute tous ces caractères, puisqu'ils frappaient son organe, mais il n'en *discernait* aucun. C'est en arrêtant ses regards, d'abord sur une lettre, puis sur une autre; c'est en les arrêtant plus particulièrement, et plus long-temps sur celles qui, par leur ressemblance, tendent à se confondre, qu'il surmonte enfin une difficulté que nous saurions mieux apprécier, si les longues habitudes de notre esprit ne nous empêchaient de nous reporter à un âge où nous n'avions encore contracté aucune habitude.

Celui qui veut apprendre la musique aura

une *idée* des différens signes qu'elle emploie, lorsqu'il ne confondra pas les blanches, les rondes et les noires ; lorsque, familiarisé avec les diverses configurations, et les diverses positions des clefs, il ne prendra pas une tonique pour une seconde, pour une tierce, ou pour toute autre intonation.

Le botaniste a *idée* des plantes d'un pays, si d'un premier coup d'œil il en découvre le caractère distinctif.

Le métaphysicien aura une *idée* des différentes opérations de l'entendement, lorsqu'il saura les séparer des opérations de la volonté, et de tout ce qui n'appartient pas à l'activité de l'âme; lorsque, par une analyse, d'abord lente afin qu'elle soit plus sûre, mais bientôt facile et rapide, il aura appris à saisir la nuance souvent fugitive qui les différencie.

J'aurai moi-même une *idée* de l'idée, si je puis vous la faire remarquer au milieu de tous les phénomènes de l'intelligence qu'on a confondus avec elle, et si je vous la montre par son caractère propre.

Celui-là eut une *idée* heureuse, qui, dans le mouvement des corps célestes, aperçut la combinaison de deux mouvemens. Cette idée fut le germe de la théorie des forces centrales.

Celui-là eut une *idée* bien plus heureuse, qui, dans un pouvoir absolu, et que tout faisait juger indivisible, sut démêler le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Cette idée est le fondement de l'ordre social.

Il est une *idée* qui s'élève au-dessus de toutes les idées, et qui élève l'humanité au-dessus d'elle-même. Quoiqu'un instinct universel la suggère immédiatement, il fallait une raison plus qu'ordinaire pour la dégager de tout ce qui pouvait l'altérer ou l'obscurcir. Des sages dirent : *Tout se fait dans la nature par des agens qui meuvent, et qui sont mus à leur tour; il faut donc qu'il existe un premier moteur immobile.* Alors, la puissance et l'intelligence furent ôtées à la matière, pour être rendues à celui qui dispose de la matière.

Les philosophes de la Grèce cherchaient le premier principe des choses dans tous les élémens, dans l'eau, dans l'air, dans le feu, dans les nombres, dans l'harmonie. La raison d'Anaxagore et celle de Socrate, démontrèrent qu'il devait avoir une existence indépendante de tout ce qui entre dans la composition du monde. Tant qu'on avait identifié le premier principe avec la nature, on n'avait de Dieu qu'un sentiment confus; ce sentiment devint

une *idée*, du moment qu'on les eut séparés.

Ne nous lassons pas de multiplier les exemples. Galilée vit, le premier, que le mouvement d'un corps qui tombe diffère de celui d'un corps qui avance d'un mouvement uniforme, et qu'il suit d'autres lois. La physique fut enrichie d'une nouvelle *idée*.

Descartes distingua, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, la pensée, de l'étendue; il eut une *idée* plus juste de ces deux attributs.

Newton démêla sept rayons dans un seul rayon. Depuis cette découverte nous avons des *idées* beaucoup plus exactes sur la nature de la lumière.

Il y a donc autant d'*idées* dans l'esprit d'un homme, qu'il peut distinguer de qualités, de rapports, de points de vue dans les êtres. Celui qui confond tout est sans idées; il ne sait rien; celui qui démêle jusqu'aux plus petites nuances a un grand nombre d'idées; il sait beaucoup : ce qui ne veut pas dire cependant qu'il soit toujours le mieux instruit; car il y a des idées futiles, stériles, méprisables, abjectes, comme il y en a de grandes, de fécondes, de nobles, de sublimes.

Démêler, discerner, distinguer, apercevoir, connaître, acquérir et avoir des idées, sont

autant d'expressions qui, au fond, désignent une seule et même chose.

Et comme il est évident, d'un côté, qu'on ne pourrait rien démêler, si l'on ne sentait pas; et, d'un autre côté, que ce n'est que parce que nous sentons, que nous sommes avertis de notre propre existence, de celle des objets extérieurs, de leurs qualités et de leurs rapports, soit entre eux, soit avec nous; il s'ensuit que c'est dans le sentiment même que nous devons chercher l'idée; il s'ensuit que l'*idée* n'est autre chose qu'un *sentiment distingué*, *un sentiment démêlé d'avec d'autres sentimens.*

L'âme n'eût été qu'un être sentant. Elle a remarqué ce qu'elle sentait. Elle est devenue un être intelligent.

D'abord elle se distingue de tout ce qui n'est pas elle. Bientôt, dans ses manières d'être, elle aperçoit des ressemblances et des différences; elle ne tardera pas à démêler d'autres rapports. Sujette à un changement continuel, pourrait-elle ignorer long-temps la succession? Unie à un corps, pourrait-elle ne pas connaître l'étendue? Modifiée tour à tour par les affections de plaisir et de douleur qu'elle ne peut pas maîtriser à son gré, ne sera-t-elle pas avertie qu'il y a des causes et des effets?...... Tenons-nous pour le moment à ces

indications ; qu'il nous suffise aujourd'hui d'avoir essayé de faire connaître la nature de l'idée ; d'avoir dit en quoi consiste l'idée ; ou, si on l'aime mieux, d'avoir déterminé le sens du mot *idée*.

Un être qui sentirait sans faire aucun retour sur lui-même, et sans jamais se rendre compte de ce qu'il sent, ne serait point destiné à jouir de la lumière de la raison. Il ignorerait tout, jusqu'à sa propre existence. Mais, si les sentimens viennent à se démêler, s'ils se dégagent les uns des autres ; si l'être sentant, qui, avant tout est un être actif, peut se décomposer, en quelque sorte, lui-même ; alors on verra l'intelligence croître, se fortifier et s'étendre chaque jour davantage. Des idées informes et mal démêlées par une première décomposition, vont se décomposer encore, et faire naître de nouvelles idées, qui, par de nouvelles décompositions, feront naître à leur tour les merveilles des sciences et des arts, et ouvriront un nouvel univers.

DEUXIÈME LEÇON.

Des origines et des causes de nos idées.

Il ne suffit pas d'avoir assisté, si l'on peut ainsi le dire, à la naissance de l'idée, d'avoir reconnu ce qu'elle est dans sa nature, et d'en avoir déterminé le caractère propre. Il faut que la détermination de ce caractère fournisse la réponse aux principales questions qu'on fait sur les idées. Il faut que, d'abord, elle nous montre leur origine, ou leurs diverses origines, et la cause, ou les causes qui les produisent.

Ici, plus que partout ailleurs, les dissentimens se manifestent avec force, et même avec une sorte de violence. Nulle part, on n'abonde avec autant de plénitude dans son opinion; nulle part les opinions différentes, ou jugées différentes de celles qu'on professe soi-même, ne sont repoussées avec autant de mépris et d'indignation. On ne voit dans ses adversaires que des partisans du matérialisme et de la fatalité, ou des enthousiastes aveugles qui s'égarent au milieu des rêves d'une imagination délirante.

Telles sont, en effet, les paroles dures et injurieuses que s'adressent les deux partis.

Des dispositions aussi ennemies feraient place à des sentimens plus modérés, si l'on pouvait, et si l'on voulait s'entendre. Mais l'inexactitude, souvent même l'opposition des langues qu'on s'obstine à parler, forment un obstacle qui empêche tout rapprochement. Le mal paraît donc sans remède; et il le sera, tant qu'on ne se pénétrera pas de la nécessité de mettre une grande harmonie entre les mots et les choses; entre ce qu'on dit et ce qu'on veut, ou ce qu'on doit dire.

Si les philosophes ne s'entendent, ni entre eux, faute d'une langue commune, ni avec eux-mêmes, faute d'une langue bien faite; comment pourrions-nous les entendre? Comment, parmi tant d'idées confuses, tant de notions incohérentes, que cependant on ose appeler du nom de *système*, et que nous ne comprenons pas, que personne ne comprend, pas même leurs auteurs; comment pourrions-nous faire un choix avoué par la raison?

Lorsqu'un langage se compose de mots dont la plupart n'ont que des significations indécises, l'esprit ne peut être qu'indécis dans ses jugemens; et alors, ne sachant où se prendre, il se

prend à tout ce qu'il rencontre. Erreur ou vérité, c'est l'aveugle hasard qui en décide.

Pour assurer nos recherches au milieu de tant d'incertitudes, pour nous faire jour à travers les ténèbres qui enveloppent la question des idées, nous nous appliquerons d'abord à éclairer une question qui se présente avant tout. Si nous pouvons faire tomber quelques rayons de lumière sur le *sentiment*, ils se réfléchiront bientôt sur les idées.

Quels scandales n'ont pas occasioné les mots *sentir* et *sensation*; et quelle défaveur n'a-t-on pas voulu jeter sur les écrivains qui paraissaient, ou qui paraissent encore en faire un usage trop fréquent! Mais si quelques esprits téméraires se sont attiré de justes reproches, en donnant à ces mots une extension à laquelle ils se refusent, ou en les transportant dans un ordre qui n'est pas leur ordre naturel, dans l'ordre physique; les philosophes les plus sages ont toujours pensé que c'est dans ce que ces mots expriment, qu'il faut chercher les vrais principes de la science. Ces principes pourraient-ils, en effet, se trouver ailleurs que dans ce que nous sentons? Et conçoit-on un être tout à la fois privé de sentiment, et doué d'intelligence?

Si ceux qui appuient leur philosophie sur le

sentiment, qu'il ne fallait pas toujours appeler du nom de *sensation*, et sur la *sensibilité*, qu'il n'aurait jamais fallu appeler *faculté de sentir* (t. 1. leç. 4. et 14.), s'étaient mieux observés avant de faire la langue, on aurait vu la vérité passer comme d'elle-même, de la nature dans leurs expressions, et de leurs expressions dans tous les esprits.

Observons-nous avec plus de soin qu'on ne l'a fait, dans les différentes circonstances où nous disons que nous *sentons;* peut-être reconnaîtrons-nous qu'il y a des manières de sentir qui n'ont presque rien de commun avec d'autres manières de sentir; que, pour avoir négligé des distinctions nécessaires, on a raisonné avant de s'être fait des idées; que, d'un côté, les explications ne pouvaient jamais être satisfaisantes, et que, de l'autre, les attaques ont toujours été mal dirigées, parce que, au lieu de porter sur le fond des choses, elles ne portaient que sur de fausses interprétations. On croyait renverser des expériences, quand on ébranlait des argumens.

Si les observations que je vais indiquer, et que vous allez vérifier sur vous-mêmes, sont d'accord avec ce que vous avez éprouvé, nous les noterons; et nous aurons autant de notes ou

de mots, que nous aurons fait d'observations. Alors, il nous sera permis de faire entrer ces mots dans nos discours, sans craindre que la clarté nous abandonne un seul instant; car nous aurons la certitude de dire quelque chose de bien connu, toutes les fois que nous les prononcerons; et, par conséquent, la certitude de nous entendre, lorsque nous les emploierons pour nous-mêmes; et celle encore d'être entendus, lorsque nous nous en servirons avec ceux qui auront fait, ou qui voudront faire les mêmes observations que nous.

En examinant attentivement les diverses affections comprises sous le mot *sentir*, on ne tardera pas à s'apercevoir que plusieurs de ces affections diffèrent à un tel point les unes des autres, qu'on dirait qu'elles sont d'une nature contraire.

En les examinant plus attentivement encore, on parviendra à les compter, et l'on s'assurera qu'elles sont au nombre de quatre.

Observons d'abord la première, la seule que, d'ordinaire, admettent les philosophes :

1°. Lorsqu'un objet agit sur nos sens, le mouvement reçu se communique au cerveau; et, aussitôt, à la suite de ce mouvement du cerveau, l'âme sent, elle éprouve un sentiment.

L'âme sent par la vue, par l'ouïe, par l'odorat, par le goût et par le toucher, toutes les fois que l'action des objets extérieurs remue les organes.

Or, cette première manière de sentir doit être considérée sous deux points de vue. Les cinq subdivisions que nous venons d'y remarquer ont chacune un caractère qui leur appartient en propre; et toutes ont de commun, qu'en même temps qu'elles avertissent l'âme de leur présence, elles l'avertissent aussi de son existence.

Sous le premier point de vue, elles diffèrent les unes des autres autant que de tout ce qu'on pourrait imaginer. Aucune analogie ne conduira jamais d'un son à une odeur, ni d'une odeur à une couleur; et rien ne serait plus chimérique que de vouloir se représenter des odeurs sonores, ou des sons odoriférans, des couleurs savoureuses, ou des saveurs colorées. L'expérience, d'ailleurs, apprend assez que celui qui manque d'un sens n'a jamais éprouvé les sentimens analogues à ce sens. Aussi, les a-t-on désignés par cinq noms particuliers, *son*, *saveur*, *odeur*, *couleur*, *toucher*.

Mais, comme d'un autre côté, ces cinq espèces de modifications sont toutes senties par l'âme, et que l'âme, lorsqu'elle les éprouve,

ne peut pas ne pas se sentir elle-même (t. 1, p. 209), si nous prenons ces modifications par ce qu'elles ont ainsi de commun, savoir, d'affecter l'âme, et de lui donner le sentiment de sa propre existence, alors un seul nom devra nous suffire; car on ne multiplie les signes, que pour marquer les différences : et, afin d'exprimer que dans tous, et dans chacun des sentimens qui nous viennent par cinq sens différens, l'âme reconnaît toujours une même chose, le *soi*, le *moi*, nous dirons qu'elle a *conscience* d'elle-même. Par la conscience, l'âme sait, ou sent qu'elle est, et comment elle est. *Mens est suî conscia*, comme dit le latin, beaucoup plus heureusement que le français.

Ce sentiment du *moi* se trouve nécessairement dans toutes les affections de l'âme, dans toutes ses manières de sentir; et nous n'aurions pas fait ici l'observation expresse qu'il est inséparable de la première de ces manières de sentir, si les philosophes ne semblaient l'avoir trop souvent oublié. Vous en verrez un exemple remarquable dans une des leçons suivantes (leç. 5).

Les cinq espèces de modifications, ou les cinq espèces de sentimens dont nous venons de parler, n'ayant lieu qu'à la suite de quelque impres-

sion faite sur les *sens*, nous les appellerons *sentimens-sensations*, ou plus brièvement, *sensations* *.

Ainsi, tout sentiment de l'âme produit par l'action des objets extérieurs sur quelque partie de notre corps, voilà la *sensation;* c'est la première manière de sentir que nous remarquons; et c'est de cette manière de sentir, que nous allons voir naître les premières idées.

Placé au milieu de la nature, et environné d'objets qui le frappent dans tout son être, l'homme reçoit à chaque instant, par son corps, une infinité d'*impressions;* et, par son âme, une infinité de *sensations*.

Que résultera-t-il de ces avertissemens continuels qui invitent l'homme, qui semblent même vouloir le forcer à prendre connaissance de tant d'affections diverses, et des causes qui les produisent.

Rien, si son âme est passive; tous les trésors de l'intelligence, si elle est active.

---

* La signification de ce mot s'étend jusqu'aux affections qui proviennent des mouvemens opérés dans les parties intérieures du corps, sans l'intervention des objets extérieurs, telles que la faim, la soif, etc.

Semblable aux corps inanimés, dont la première loi est de persévérer à jamais dans leur état actuel, à moins qu'une force étrangère ne vienne le changer, une âme purement passive conserverait invariables, et pendant toute la durée de son existence, les modifications qu'elle aurait une fois reçues. Et puisqu'il est vrai que le moment présent, celui qui fuit, et celui qui va suivre, nous trouvent toujours différens de nous-mêmes, il faut qu'il existe une force, dont l'énergie surmonte l'inertie des sensations. Mais au lieu que la force qui fait passer les corps du mouvement au repos, ou du repos au mouvement, leur vient du dehors; celle qui donne la vie aux sensations, qui les agite, qui les réprime, vient de l'âme elle-même, et fait partie de son essence.

Que serait une âme réduite à la simple capacité d'être passivement affectée? Accablée d'une foule d'impressions qui se cumuleraient sans cesse, pour se perdre sans cesse dans un sentiment confus, où rien ne serait démêlé; heureuse sans connaître sa félicité, ou malheureuse sans aucune espérance de voir un terme à ses maux, sans pouvoir même en former le désir, sa condition la placerait au-dessous de tout ce

qui a reçu le don de la vie, au-dessous de l'être qui l'a reçue au moindre degré.

Telle n'est pas l'âme qu'un souffle divin inspira dans l'homme. Appelée à connaître l'univers et l'auteur de l'univers, à jouir de la nature et d'elle-même, elle a tous les moyens d'entrer en possession de si grands biens, toutes les facultés nécessaires pour remplir sa destinée.

Nous les connaissons ces moyens, nous avons fait une étude de ces facultés, nous en avons exposé le système (t. I); et après les puissantes considérations que nous avons présentées tant de fois, et sous tant de formes; après les preuves multipliées que nous avons demandées à l'expérience, ou que nous avons fait sortir du raisonnement; après des démonstrations que les attaques ont toujours fortifiées, et dont rien n'a pu obscurcir l'évidence, nous avons sans doute le droit de le prononcer : l'âme n'est pas bornée à une simple capacité de sentir : elle est douée d'une activité originelle inhérente à sa nature : elle est un principe d'action, une force innée; et, en faisant un nouvel emprunt à la langue latine, *mens est vis suî motrix*. L'âme est une force qui se meut, c'est-à-dire, qui se modifie elle-même.

L'âme ne peut donc pas sentir et demeurer oisive ; car le sentiment, par la manière agréable ou pénible dont il l'affecte, provoque nécessairement son action. Elle ne peut pas recevoir indifféremment des modifications qui font son bien ou son mal ; elle est intéressée à les étudier pour les connaître, pour se soustraire aux unes, pour se livrer aux autres ; et, afin de le dire avec plus d'énergie : l'âme active pénètre dans l'âme passive, pour porter le mouvement au sein du repos, l'ordre au sein de la confusion, la lumière au sein des ténèbres.

Or, l'activité se concentrant d'abord toute entière dans l'attention, il ne se peut pas qu'elle ne concentre en même temps la sensibilité. Alors, du milieu des sensations, dont l'assemblage désordonné présentait l'image du cahos, s'élève une sensation unique qui domine sur toutes les autres. L'âme la remarque, elle l'étudie, elle apprend à la connaître et à la reconnaître. Ce n'est plus une simple sensation qui l'affecte, c'est une idée qui l'éclaire. Un second acte d'attention va faire naître une seconde idée ; un troisième, une autre encore ; et l'intelligence, ou plutôt cette portion de l'intelligence qui tient aux sensations, ira toujours croissant, tant que la source des sensations

ne sera pas tarie, tant que les forces de l'esprit ne seront pas épuisées.

Ajoutons de nouvelles lumières; disons comment, dans le principe, l'âme exerce son activité.

L'attention, pour produire tous ses effets, a besoin aujourd'hui du recueillement, de la solitude, du silence des sens, et souvent même de l'absence des objets dont elle s'occupe. Mais dans les commencemens de la vie, où aucun souvenir n'existe, l'attention ne peut agir que sur des sensations actuelles, et par la direction des organes, sur les objets auxquels nous les devons.

Parmi les sensations que reçoit l'enfant, parmi les couleurs qu'il voit, il y en a qui appellent, en quelque sorte, le regard, qui l'attirent. Il y en a aussi sur lesquelles ses yeux se trouvent dirigés fortuitement. L'enfant se sent regardant, avant d'avoir eu l'intention de regarder. Il ne tardera pas à sentir qu'il peut regarder volontairement; il sentira aussi la différence du regard à la simple vue : car l'enfant qui veut voir sa mère, ne la voit pas si elle est absente ; il ne la voit pas dans les ténèbres : au lieu que, lorsqu'elle est devant ses yeux, il la regarde, s'il veut la regarder. L'enfant dis-

pose de lui-même pour regarder ; il ne dispose pas de l'objet pour voir. Sans doute il ne fait pas explicitement, entre voir et regarder, ces distinctions qui ont échappé à tant de philosophes ; mais il est impossible qu'il ne sente pas confusément qu'il n'a que la simple capacité de voir, et qu'il a le pouvoir de regarder, puisque l'expérience ne cesse de le lui dire.

Dès que l'enfant se sent un tel pouvoir, il donne, ou il peut donner son attention à tous les objets qui sont à sa portée. Il donne son attention par les yeux, et les couleurs se séparent, non-seulement des sensations qui lui viennent par les autres sens ; elles se séparent entre elles. Il donne son attention par l'oreille, et il apprend à distinguer un bruit d'un autre bruit, à démêler plusieurs sons dans un son qui, d'abord, paraissait unique. Il donne son attention par le toucher, et il se fait des idées des formes, des figures, du poli, du raboteux, du froid, du chaud, etc.

C'est ainsi qu'après avoir d'abord dirigé, appliqué les organes à son insu, il les dirige et les applique volontairement sur toutes les qualités des corps. C'est ainsi qu'il parvient à éprouver des sensations distinctes, et qu'il acquiert des *idées sensibles*.

Les idées sensibles ont leur origine *dans le sentiment - sensation , et leur* cause *dans l'attention * qui s'exerce par le moyen des organes.*

2°. Mais les idées sensibles ne sont pas nos seules idées. La sensation n'est pas la source unique où puise l'intelligence.

En vertu de la seule manière de sentir produite par l'action des objets extérieurs, pourrions-nous connaître autre chose que ces objets et leurs diverses qualités? D'où nous viendrait l'idée des facultés de l'âme? D'où nous viendraient les idées de ressemblance, d'analogie, de cause et d'effet? Aurions-nous les idées du bien et du mal moral?

Puisque les sensations sont insuffisantes pour rendre raison de l'intelligence, telle que nous

---

* Quelquefois la comparaison et le raisonnement sont nécessaires pour obtenir une idée sensible, comme si l'on voulait se former l'idée de la figure qui, sous un contour donné, renferme la plus grande surface. Mais il s'agit ici des idées sensibles qui sont communes à tout le genre humain. Et d'ailleurs, il ne faut point oublier qu'il est rare que toutes les facultés n'agissent pas à la fois (t. 1, p. 363). Celle qui domine donne son nom à l'acte presque toujours multiple de l'esprit.

la possédons ; il faut que notre âme soit susceptible de quelque manière de sentir, différente de celle qui lui vient de la seule impression des objets extérieurs, de quelque manière de sentir, autre que celle d'où naissent les idées sensibles ; il faut que nous éprouvions des sentimens autres que les sentimens-sensations.

Et d'abord, l'âme ne pouvant passer des pures sensations aux idées sensibles, qu'autant qu'elle agit sur les sensations, elle doit nécessairement avoir le sentiment de son action ; car l'âme ne peut pas agir, et ne pas sentir qu'elle agit : or, cette nouvelle manière de sentir semble n'avoir rien de commun avec les sensations. Qui pourrait confondre ce que l'âme éprouve par l'exercice de ses facultés, avec ce qu'elle éprouve par l'impression des objets sur les organes du corps ? le plaisir de la pensée, avec celui que donne la satisfaction d'un besoin physique ? le ravissement d'Archimède qui résout un problème, avec la grossière volupté d'Apicius, lorsqu'il dévore une hure de sanglier ?

Le sentiment que l'âme éprouve par l'action de ses facultés n'est pas toujours le même. Il subit toutes les vicissitudes des facultés ; fort et vif dans les momens de leur exaltation ; languissant et faible, lorsqu'elles tombent dans le

repos, ou dans un calme voisin du repos; car il est à présumer qu'il n'y a jamais cessation absolue d'action dans notre âme : elle veille, elle agit jusque dans le sommeil du corps; elle agit tant qu'elle désire; et la vie n'est-elle pas un désir continuel?

Nous ne sommes donc jamais privés du sentiment de l'action des facultés de l'âme; ou, du moins, il doit être très-rare que ce sentiment nous abandonne, et qu'il s'éteigne tout-à-fait.

Mais il ne suffit pas d'avoir le sentiment des facultés pour les connaître, pour les distinguer les unes des autres, pour en avoir idée.

Comme le sentiment produit par l'action des objets extérieurs n'aurait pu se changer en idée sensible, si l'âme l'avait éprouvé d'une manière toute passive, et si son activité ne se fût mise promptement en exercice; de même, le sentiment qui naît de l'action des facultés ne pourra jamais devenir l'idée de ces facultés, si l'activité de l'âme ne se porte sur ce sentiment pour l'observer, pour l'étudier; si l'âme, après s'être laissée entraîner au dehors par l'attrait des causes de ses sensations, ne rentre en elle-même pour s'interroger sur ce qu'elle éprouve, sur ce qu'elle fait, sur la manière, et sur toutes les manières dont elle opère.

Nous ne sommes pas dans une position aussi favorable, pour acquérir les idées des facultés de l'âme, que pour acquérir les idées sensibles. D'un côté, l'attention aidée par les organes agit sans effort; de l'autre, il faut nous faire violence, lutter contre un penchant qui nous porte vers les objets extérieurs; et sans secours, par l'ordre seul de la volonté, appliquer l'attention au sentiment de l'attention, et l'âme à l'âme.

Aussi, tous les hommes ont-ils les mêmes idées sensibles. Pour tous, le ciel est parsemé d'étoiles, la terre est couverte d'arbres, d'animaux, et d'une multitude innombrable d'objets; tandis qu'un très-petit nombre de philosophes ont cherché à connaître leur esprit, à se faire des idées de ses facultés, à se rendre compte de ses opérations. Et encore, combien leurs recherches ne laissent-elles pas à désirer (t. 1, leç. 14.)!

Les idées des facultés de l'âme ont leur origine *dans le sentiment de l'action de ces facultés, et leur* cause *dans l'attention qui s'exerce indépendamment des organes.*

3°. Si les idées sensibles que nous acquérons successivement, et une à une, par la direction successive de nos organes sur les diffé-

rentes qualités des corps, disparaissaient à l'instant même que cette direction cesse, ou qu'elle change; si, pareillement, les idées que nous nous faisons des facultés de l'âme s'anéantissaient au moment qu'elles viennent de naître, il est évident que nous n'aurions jamais plusieurs idées à la fois, et que nous serions dans l'impuissance de comparer.

Les choses ne se passent pas ainsi dans notre esprit. Ce qu'une fois il a acquis, il ne le perd pas aussitôt : ses richesses ne se dissipent pas à mesure qu'elles se forment; et la jouissance, loin de les user, les rend plus propres à de nouvelles jouissances.

Il est vrai que le plus grand nombre d'idées ne semble naître que pour mourir. Le regard est quelquefois si superficiel, qu'à peine il effleure les objets. Souvent l'attention glisse avec tant de rapidité sur les sentimens, qu'on dirait qu'elle n'est pas avertie de leur présence. Des impressions aussi faibles ne peuvent rien laisser après elles. Mais si l'organe se tient longtemps fixé sur un seul point; si l'attention, par la vivacité même de l'impression, ou par l'ordre de la volonté, s'arrête sur un seul sentiment, alors, ce qu'on a éprouvé ne s'évanouit pas aussitôt. L'expérience nous apprend qu'il

en reste des traces durables. Les idées que donne une attention légère et distraite, sont comme des images réfléchies par le miroir qui disparaissent avec l'objet. Celles qui sont le fruit d'une forte, d'une longue attention, sont des caractères gravés sur le marbre, dont l'empreinte résiste au temps.

Puisque nous sommes doués de mémoire, nous ne pouvons pas être bornés, dans chaque moment de notre existence, à l'idée que l'attention fait sortir du sentiment actuel. Nous avons tout à la fois, et l'idée nouvelle qui survient, et un nombre d'idées proportionné à la capacité de la mémoire.

Ce nombre paraît d'abord indéfini, quand on s'occupe d'un objet vaste devenu familier; mais si l'on veut ne tenir compte que des idées bien distinctement perçues, on le trouvera prodigieusement restreint. Il semble, en effet, que pour peu que les idées se multiplient, la vue de l'esprit se trouble à l'instant. Au reste, chacun peut consulter son expérience; et je ne prétends pas déterminer une quantité qui varie suivant la différence des esprits. Ce qui est incontestable, c'est qu'il n'y a aucun homme dont l'intelligence n'embrasse simultanément plu-

sieurs idées, plus ou moins distinctes, plus ou moins confuses.

Or, lorsque nous avons plusieurs idées à la fois, il se produit en nous une manière de sentir particulière. Nous sentons entre ces idées des ressemblances, des différences, des rapports. Nous appellerons cette manière de sentir, qui nous est commune à tous, *sentiment de rapport* ou *sentiment-rapport*.

Et l'on voit que ces sentimens-rapports, résultant du rapprochement des idées doivent être infiniment plus nombreux que les sentimens-sensations, ou que les sentimens qui naissent de l'action des facultés. La plus légère connaissance de la théorie des combinaisons suffit pour en convaincre.

Il règnera donc une extrême confusion parmi cette multitude de rapports dont nous avons le sentiment, si l'âme, pour les démêler, ne se conduit à peu près comme elle s'est conduite pour démêler ce qu'elle avait d'abord senti; c'est-à-dire, si elle n'applique son activité à sa troisième manière de sentir, comme elle l'a appliquée à la première et à la seconde ; mais, au lieu que pour changer en idées les sentimens-sensations, et les sentimens qui

provienment de l'action de ses facultés, il lui a suffi de la simple attention, elle aura de plus besoin d'une attention double, ou de la comparaison, pour changer les sentimens de rapport, en idées de rapport.

Les idées de rapport ont leur origine *dans les sentimens de rapport. Elles ont leur* cause *dans l'attention et la comparaison.*

4°. Il est une quatrième manière de sentir qui paraît différer des trois que nous venons de remarquer, plus encore que celles-ci ne diffèrent entre elles.

Un homme d'honneur (je parle dans l'opinion ou dans les préjugés de l'Europe), un homme d'honneur se sent frappé. Jusque-là, c'est une sensation qu'il reçoit, et une idée sensible qui en résulte; mais s'il vient à s'apercevoir qu'on a eu l'intention de le frapper, quel changement soudain! Le sang bouillonne dans les veines; la vie n'a plus de prix; il faut la sacrifier pour venger le plus ignominieux des outrages.

Lorsque nous apercevons, ou seulement lorsque nous supposons une intention dans l'agent extérieur, aussitôt, au sentiment-sensation qu'il produit en nous, se joint un nouveau sentiment qui semble n'avoir rien de commun avec le sentiment-sensation. Aussi, prend-il

un autre nom. On l'appelle *sentiment-moral* *.

Ici se montrent les idées du juste, de l'injuste, de l'honnête, les idées de générosité, de délicatesse, etc.

Les hommes vivant en société, et agissant continuellement les uns sur les autres, il est peu de momens dans la vie où ils n'éprouvent quelque sentiment moral : et il n'est pas toujours facile de démêler ces sentimens, de s'en faire des idées. Si quelquefois, il suffit d'un seul acte d'attention, plus souvent on a besoin de comparaisons, de raisonnemens, et même de raisonnemens très-multipliés, très-étendus, quoique très-rapides. En général, il faut de longues observations, une grande expérience, une grande finesse d'esprit, pour connaître le cœur humain. Ce n'est pas trop du génie de la Bruyère ou de Molière pour en sonder les replis, ou pour en pénétrer les profondeurs.

---

* Le sentiment-moral est produit encore par tous les rapports de sympathie, et par des idées dont les objets paraissent, au premier coup d'œil, étrangers à notre bien-être et à notre mal-être, telles que les idées du beau, de l'ordre, etc. Il a dû nous suffire ici de marquer la condition primitive de toute moralité, l'intention dans l'agent. (*V*. la fin de la leç. suiv. *V*. aussi, t. 1, leç. 4.)

Les idées morales ont leur origine *dans le sentiment-moral, et leur* cause *dans l'action de toutes les facultés de l'entendement.*

L'âme a donc quatre manières de sentir; sentiment-sensation, sentiment de l'action de ses facultés, sentiment-rapport, et sentiment-moral; d'où son activité fait sortir quatre sortes d'idées, idées sensibles, idées de ses facultés, idées de rapport, idées morales.

Toutes ces idées sont intellectuelles, c'est-à-dire qu'elles concourent toutes à former notre intelligence. Cependant, les philosophes semblent avoir réservé plus particulièrement le nom d'*idées intellectuelles* aux idées des facultés de l'âme, et aux idées de rapport. Rien ne nous empêche d'adopter ce langage; et nous dirons, en gagnant du côté de la précision, ou plutôt du côté de la concision, que toutes nos idées, considérées sous le point de vue de leur formation, sont, ou *sensibles*, ou *intellectuelles*, ou *morales*.

Rapprochons, en finissant, des vérités qui sortent des observations les plus simples, et que la philosophie s'étonne peut-être d'entendre aujourd'hui pour la première fois.

Les idées sensibles ont leur origine dans le

sentiment-sensation, et leur cause dans l'attention.

Les idées des facultés de l'âme ont leur origine dans le sentiment de l'action de ces facultés, et leur cause aussi dans l'attention.

Les idées de rapport ont leur origine dans le sentiment de rapport, et leur cause dans l'attention et la comparaison.

Les idées morales ont leur origine dans le sentiment-moral, et leur cause, ou dans l'attention, ou dans la comparaison, ou dans le raisonnement, ou dans l'action réunie de ces facultés.

Il faut donc se rendre à cette conclusion : qu'*il existe quatre origines, et trois causes, de nos idées.*

Et nous ne devrons jamais l'oublier, lorsque nous dirons que *toutes les idées ont leur origine dans le sentiment, et leur cause dans l'action des facultés de l'entendement.*

TROISIÈME LEÇON.

Les diverses origines de nos idées ne peuvent pas être ramenées à une seule origine. Réflexions sur la formation des sciences.

MONTESQUIEU a écrit un Traité sur le goût. Voulant se rendre raison des idées du beau et du plaisir qu'excitent en nous les ouvrages d'esprit et les productions des beaux-arts, il ne va pas avec Platon en chercher les modèles dans un monde d'essences absolues et immuables. Ces explications, si admirées des anciens, lui paraissent *insoutenables et fondées sur une philosophie fausse*. Il sent; et son génie, qui toujours le porte vers les origines des choses, l'assure que *les sources du noble, du grand, du sublime, du naïf, du délicat, du gracieux,* sont dans le sentiment même; non dans le sentiment-sensation, non dans *les plaisirs de l'âme qui résultent de son union avec le corps;* mais dans les sentimens ou *plaisirs qu'elle tire du fonds de son existence*, dans le sentiment de *sa grandeur, de ses perfections*, dans le

plaisir de comparer, dans celui d'embrasser tout d'une vue générale.

Qu'on est heureux, Messieurs, de trouver quelque rapport entre ses pensées et les pensées de Montesquieu ! *Le plaisir de comparer*, n'est-ce pas le sentiment qui naît de l'exercice d'une faculté de l'âme? *Le plaisir d'embrasser toutd'une vue générale*, ne se confond-il pas avec le sentiment des rapports ? Et croyez-vous que ce soit faire violence à la langue que de voir le sentiment-moral dans *le plaisir* que goûte l'âme à s'occuper *de sa grandeur et de ses perfections ?*

Les diverses manières dont peut être affectée la sensibilité humaine n'avaient donc pas échappé au regard pénétrant de Montesquieu. Relisez l'*Essai sur le goût.* Si, à la première lecture, vous n'aviez pas remarqué d'abord quelque chose de conforme à ce que je vous enseigne; à la seconde, j'en suis sûr, vous découvrirez, quoique cachée par la différence des expressions, une analogie suffisante pour donner à notre théorie l'appui d'un grand nom.

Je voudrais pouvoir appeler à mon secours quelque autre grande autorité; mais je n'en trouve point parmi les philosophes. La question de l'*origine des idées* ayant été, dans tous les

temps, ramenée à cette alternative, ou qu'elles sont innées, ou qu'elles viennent des sens, l'esprit ne savait se porter que sur la seule manière de sentir, produite par le mouvement des organes. Uniquement et exclusivement frappés de l'opposition des principes dont ils faisaient dériver les connaissances, les partisans de Platon et de Descartes, ceux d'Aristote et de Locke, ont à peine songé à examiner ces principes en eux-mêmes. Et peut-être pourrait-on, sans trop de témérité, se hasarder à croire qu'ils n'ont jamais parfaitement su, ni ce que c'est que *les idées innées*, puisque chacun les a interprétées à sa manière (leç. 8), ni ce que c'est que *sentir*, puisque, sous ce mot, ils n'ont vu que de simples sensations.

Il est vrai qu'on a parlé quelquefois d'un *sens moral;* et il était difficile, en effet, de ne pas apercevoir combien il y a loin des affections que nous font éprouver les objets purement matériels, aux affections qui naissent de l'image de la vertu opprimée ou du crime triomphant.

Mais ce sens moral, ou plutôt ce sentiment moral, ajouté au sentiment-sensation, ne suffisait pas pour faire connaître tous les phénomènes de l'intelligence. Les phénomènes qui tiennent au sentiment de l'action des facultés

de l'âme, ceux qui dérivent du sentiment des rapports, devaient nécessairement se refuser à toute explication satisfaisante, puisqu'on n'avait pas remarqué les deux manières de sentir, qui seules pouvaient en rendre raison.

La plupart des philosophes, en traitant de l'origine des idées, ont donc commis la même faute capitale qu'en traitant des facultés auxquelles nous devons les idées. Comme ils s'étaient contentés de la notion vague d'*entendement*, sans se rendre compte des diverses manières dont il s'agit (t. 1, leç 14), de même ils se sont contentés de la notion plus vague encore de *sensibilité*, sans se rendre compte des diverses manières dont nous sentons. N'étant jamais remontés, ni à l'origine des puissances de l'esprit, ni aux véritables principes des connaissances, ils en ont ignoré les élémens; et leur science s'est trouvée chimérique et fausse.

La nature nous a doués de quatre manières de sentir, pour nous ouvrir quatre sources de connaissances. Nous connaissons les qualités des corps; nous connaissons les facultés de l'âme; nous savons en quoi consiste la moralité de nos actions; nous connaissons enfin des rapports de toute espèce. Toutes ces connais-

sances laissent beaucoup à désirer sans doute, mais elles n'en supposent pas moins autant de sentimens dont elles dérivent. Celui qui n'a pas remarqué ces sentimens divers manque des idées premières et fondamentales de la philosophie. Il n'aura dans son esprit que des opinions arbitraires, des vérités mal assurées, ou des erreurs dont il lui sera comme impossible de se délivrer.

On m'a fait une objection qu'il n'était pas difficile de prévoir. Les quatre sources de connaissances ne remontent-elles pas à une source unique? Les quatre manières de sentir ne sont-elles pas, dans le principe, une seule manière de sentir? Le sentiment-sensation ne se transforme-t-il pas successivement en sentiment de l'action des facultés, en sentiment de rapport, en sentiment moral? De quelque manière qu'on sente, en un mot, n'est-ce pas toujours une même nature de sentiment? et alors, pourquoi attacher tant d'importance à quelques points de vue d'une même chose?

Pourquoi? D'abord, notre doctrine est à l'abri de toutes les objections d'une philosophie qui se vante d'être en opposition avec Aristote, Gassendi, Locke et Condillac; et par conséquent, cette foule d'argumens si célèbres parmi les

anciens platoniciens, ensuite oubliés par les scolastiques, plus tard reproduits par les disciples de Descartes pour être renversés par Locke, et que, depuis quelques années enfin, on renouvelle, non avec plus de force, mais avec plus de confiance que jamais, ne sauraient nous atteindre. Ceci est déjà de quelque importance.

Mais cette considération ne suffit pas. Il ne suffit pas qu'il nous soit utile et commode de distinguer quatre espèces de sentimens. Il faut que cette distinction soit fondée sur la nature.

Le mot *nature* a un si grand nombre d'acceptions; il se prête avec une si trompeuse facilité à tout ce qu'on veut lui faire signifier; on en a tant usé et abusé, qu'on ne sait plus ce qu'il veut dire, et qu'on est toujours exposé à lui faire exprimer des choses différentes, ou même opposées, si l'on ne surveille avec une grande attention les emplois multipliés qu'on en fait.

Malgré tant de variabilité, je répondrai, en fixant par l'étymologie la signification du mot *nature* : que les quatre manières de sentir ont chacune leur nature propre, et qu'elles diffèrent essentiellement les unes des autres; que le sentiment-sensation, quoique le *premier* (leç. 2), n'est pas le *principe;* qu'à la vérité, les autres

sentimens ne viennent *qu'après lui*, mais qu'ils ne viennent pas *de lui*.

Nature, nous en avons déjà fait la remarque, tire son origine d'un mot de la langue latine, qui veut dire *naître*. Il faut donc, pour connaître la nature des nos différentes manières de sentir, les épier, s'il est permis de le dire, au moment de leur naissance. Or le sentiment-sensation *naît* d'un mouvement produit dans les organes par les objets extérieurs. Le sentiment de l'action des facultés *naît* de cette action même. Le sentiment de rapport *naît* de la présence simultanée des idées. Le sentiment moral *naît* de l'impression que fait sur nous un agent auquel nous attribuons une volonté (leç. 2). Chaque espèce de sentiment *naît* donc à part; chacun a sa *nature* propre.

Sans doute que dans notre constitution actuelle, le sentiment-sensation doit s'être montré d'abord, pour que les autres sentimens se montrent à leur tour. Il y a entre les quatre manières de sentir, un ordre successif qui commence par la sensation. Mais un ordre de succession ne suffit pas pour établir l'unité de nature entre des choses qui se succèdent. Il est nécessaire que cet ordre soit, en même temps, et de succession et de génération. Et puisqu'il

est prouvé que les divers sentimens ne s'engendrent pas les uns les autres, il est prouvé qu'il y a entre eux une différence de *nature*.

Mais, dit-on, si les quatre manières de sentir n'ont pas la même nature, pourquoi les appeler du nom commun de *sentiment?*

Un nom commun donné à plusieurs choses, est loin de prouver l'identité de leur nature. A ce compte, il n'y aurait qu'une nature dans le monde, puisque tout ce qui existe porte le nom commun d'*être*. Dieu, l'âme, le corps, sont appellés du nom commun de *substance*. Est-ce à dire que la substance divine soit la même que celle de l'âme ou celle du corps, et que l'âme et le corps soient une seule et même substance? les dénominations communes expriment ce qu'il y a de commun dans les choses; et la nature des choses ne consiste pas dans ce qu'elles ont de commun. Au contraire, c'est ce qu'il y a de particulier, de spécial à une chose, qui en détermine proprement la nature.

Permettez-moi un rapprochement auquel me conduit la réflexion qui précède : j'ai besoin que vous me le pardonniez, vous qui avez fait l'objection; car je vais vous comparer à Spinosa.

Vous dites : le nom commun *sentiment* donné à ce que nous prétendons être des ma-

nières diverses de sentir, suppose une idée commune, une chose commune; et prouve par conséquent, contre notre intention, qu'il y a unité de nature entre toutes les manières de sentir. Il n'y a donc, à la rigueur, qu'une seule manière de sentir; il n'y a qu'un sentiment.

Spinosa avait dit: le nom commun *substance* donné à ce qu'on prétend être des substances diverses, suppose une idée commune, une chose commune, et prouve par conséquent qu'il y a unité de nature entre toutes les substances. Il n'y a donc, à la rigueur, qu'une seule substance dans l'univers.

On sent bien toute l'absurdité d'un pareil raisonnement; mais on ne sait pas la faire ressortir. Essayons de la mettre en évidence.

Lorsque nous considérons les êtres comme susceptibles de modifications, comme doués de propriétés, comme possédant des attributs, comme servant de support ou de soutien à des qualités, alors nous leur donnons le nom de *support*, de *soutien*, de *sujet*, de *substance*; et comme il n'y a aucun être qui ne soit doué de quelque qualité, et qui ne puisse être considéré sous cet unique point de vue qu'il est doué de qualités; il s'ensuit qu'il n'en est aucun qui ne puisse donner lieu à l'idée de substance, et à la

même idée de substance, car il n'y en a pas deux. Il y a donc identité entre tous les points de vue, d'où résulte le point de vue commun qui forme l'idée de substance ; mais il n'y a pas identité entre les points de vue qui ne sont pas communs, et qui appartiennent exclusivement à chaque être.

Le raisonnement de Spinosa est curieux : il veut qu'une idée commune à plusieurs êtres, prouve l'unité de leur nature. Il est évident qu'elle ne prouve que l'unité du point de vue sous lequel on les considère. Spinosa confond un point de vue commun à tous les êtres avec la réalité des êtres, oubliant que la réalité d'un être comprend, et des qualités communes et les qualités qui lui sont propres. Si un point de vue commun à plusieurs êtres prouve l'unité de leur nature, il n'y a donc dans l'univers qu'un animal, qu'un homme, qu'une montagne, qu'un arbre, par la même raison qu'il n'y aurait qu'une substance.

Se peut-il qu'un système qui a fait tant de bruit, qui a occupé tant de têtes et tant de plumes, un système qui a exercé toute la dialectique de Bayle, et que le génie de Fénélon a honoré d'une réfutation, ne soit autre chose qu'une méprise grossière, qu'une abstraction réalisée?

Il n'est pas autre chose; et non-seulement la substance de Spinosa est une pure abstraction, une idée abstraite à laquelle ne correspond aucune réalité; c'est, après l'idée de l'être, l'idée abstraite la plus générale de toutes, et par conséquent la plus éloignée de la réalité.

Tenons donc pour certain que sous le seul mot *sentiment*, on doit reconnaître quatre manières de sentir, toutes différentes de nature.

En ne consultant que l'expérience, et sans remonter aux sources d'où dérive le sens moral, quelques philosophes, comme nous l'avons dit, n'ont pas balancé à prononcer qu'on ne pouvait l'assimiler au sentiment-sensation : jusque là, nous devons les approuver. Mais n'ont-ils pas eux-mêmes détruit leur ouvrage, et ramené le sens moral aux sensations dont ils voulaient le séparer, lorsqu'ils l'ont attribué à un sens ou organe particulier auquel ils ont donné le nom de *sixième sens*?

Un sens moral, s'il existait, ne ferait pas suite au sens de la vue, du goût, de l'odorat, etc., dans lesquels il n'entre rien de moral; il devrait donc être classé à part. Le nom de *sixième sens* ne pourrait lui convenir qu'autant qu'il entrerait de la moralité dans les autres sens, ou qu'il cesserait lui-même d'être un sens moral.

Que si, par le sens moral, vous entendez parler uniquement du *sentiment moral*, et nullement d'un organe particulier; alors, vous deviez ne voir dans l'âme que deux manières de sentir, le sentiment-sensation et le sentiment moral. Il n'y a donc pas de *sixième sens*, de quelque manière qu'on veuille l'entendre.

On ne saurait se montrer trop sévère contre ces énoncés inexacts, qui ne disent pas avec précision ce qu'on veut dire, qui, souvent, disent le contraire. Si l'écrivain qui les emploie le premier, peut quelquefois le faire impunément pour lui, parce que, d'avance, il a son idée dans l'esprit, il n'en est pas de même du lecteur qui est obligé d'aller aux idées par les mots; une expression fausse ne peut que le tromper, parce qu'en le conduisant à ce qu'on lui dit, elle l'éloigne de ce qu'on veut lui dire.

Je veux ici, à l'occasion de l'erreur et de la faute qui viennent d'être relevées, faire une remarque sur l'artifice qui préside à la formation des sciences. Des réflexions sur la méthode, présentées en même temps que l'exemple de l'oubli de ses règles, feront plus d'impression, et laisseront un souvenir plus durable.

Par les cinq organes des sens, nous sommes

susceptibles de cinq manières de sentir : voilà ce qu'on dit, et ce qu'on a le droit de dire. Mais en s'énonçant de la sorte, il ne faut pas perdre de vue, que chacune de ces cinq manières de sentir comprend des multitudes de manières particulières de sentir. Par l'organe de la vue, l'âme est affectée d'autant de manières différentes, par le rouge, le doré, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo, le violet; et comme ces sept couleurs primitives peuvent se combiner entre elles, deux à deux, trois à trois, etc., et agir avec plus ou moins de vivacité, soit seules, soit réunies, il en résulte un nombre de sensations qui, ajoutées à celles qui nous viennent par les autres sens, surpassent tout ce qu'on pourrait imaginer.

Pareillement, lorsque l'âme agit, et qu'en agissant elle a le sentiment de son action, il ne faut pas croire qu'elle sente toujours uniformément. Les sentimens qu'elle éprouve, par l'attention, la comparaison, le raisonnement, le désir, la préférence, la liberté; ceux qu'elle éprouve par l'action combinée de ces facultés élémentaires; ceux même qu'elle éprouve par l'action de chaque faculté isolée, lorsque cette faculté se porte sur des objets différens, comme l'attention qu'on donnerait successivement à

une saveur, ou à un théorème de géométrie; toutes ces manières de sentir, diversifiées à l'infini, ont chacune un caractère propre et distinctif.

Que l'on raisonne de même sur les sentimens moraux, et sur les sentimens de rapport; on trouvera que leur nombre égale ou excède celui des sentimens-sensations, et des sentimens qui naissent de l'action des facultés de l'âme; et l'admiration s'épuisera devant une si étonnante variété.

L'âme, par la sensibilité seule, est donc susceptible d'une foule prodigieuse de modifications; et celui qui, pour se connaître, croirait devoir faire une étude particulière de chacune de ces modifications, serait aussi peu sensé que celui qui, pour apprendre la botanique, voudrait mettre dans son esprit, la forme et la couleur de chacune des feuilles d'arbre qui se trouvent dans une vaste forêt.

Non, que pour avoir une intelligence parfaite de la nature, il ne fallût en saisir d'une vue toutes les propriétés et chaque propriété, tous les phénomènes et chaque phénomène, jusque dans leurs moindres accidens; connaître ce que tous les êtres sont en eux-mêmes, et dans leurs innombrables rapports; embrasser

l'immensité des espaces, et saisir jusqu'à l'infiniment petit. Cette science n'est pas celle de l'homme ; c'est la science de Dieu: lui seul voit les choses telles qu'elles sont, parce qu'il les voit telles qu'il les a faites.

Mais nous, dont l'intelligence n'est que bornes, renonçons au vain espoir de connaître ce qui n'a pas de bornes ; et cependant glorifions-nous de ce que nous a inspiré le sentiment même de notre faiblesse, pour lui faire produire les effets de la force.

Nous voulions savoir ce qui se passe en nous, dans toutes les circonstances où nous sentons ; et nous n'avons pas tardé à nous apercevoir combien était chimérique un tel projet. L'impossibilité du succès, loin d'éteindre notre curiosité, n'a fait que l'enflammer : ne pouvant saisir les choses une à une, nous les avons liées pour en former des faisceaux.

Les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs, les qualités tactiles, leurs variétés, leurs nuances; cette multitude d'affections diverses a été considérée sous un point de vue commun à toutes, celui d'être transmises à l'âme par l'intermédiaire des sens : à l'instant, autour du mot *sensation*, qui a été choisi pour exprimer ce point de vue, sont venus se ranger des senti-

mens qui semblaient ne pouvoir se réunir, le froid, le chaud, le plaisir, la douleur, etc.

Nous avons de même écarté toutes les différences de nos autres manières de sentir; et en les considérant, les unes sous le point de vue unique qu'elles sont produites par l'action des facultés de l'âme, les autres sous le point de vue qu'elles naissent de la présence simultanée des idées, les autres enfin, sous le point de vue que leur cause est douée d'intelligence et de volonté, ce procédé si simple, si naturel, nous a suffi pour atteindre par la pensée à la totalité des phénomènes de la sensibilité, pour en parler, et pour en raisonner. Dans le sentiment-sensation, le sentiment de l'action de l'âme, le sentiment moral, et le sentiment des rapports, nous avons eu quatre idées élémentaires, quatre expressions élémentaires. Il n'en a pas fallu davantage pour établir notre théorie.

Les idées élémentaires dont se composent les sciences ne représentent donc pas, vous le voyez, des êtres individuels et complets, des réalités existantes à part; elles ne représentent que des choses qui existent dans d'autres choses, que des êtres incomplets, et des portions d'individus, si l'on peut le dire. Ce ne sont pas des idées *totales*, produites par la réunion de

toutes les qualités d'un seul objet individuel, qu'elles représentent dans son intégrité ; ce sont des idées *partielles*, qui, nous venant d'un grand nombre d'individus, et étant communes à tous, en expriment des points de vue communs. Mais, quoique partielles, ces idées sont prises dans la nature, de même que les idées totales. Si elles n'avaient pas leur modèle dans les êtres individuels, elles ne s'appliqueraient à rien, et les sciences ne seraient que de longues suites de tableaux fantastiques.

Deux conditions sont donc également indispensables pour la création des sciences. La faiblesse de notre esprit nous impose la nécessité d'abandonner les individus, pour n'en conserver que quelques points de vue; et il faut que ces points de vue représentent des qualités existantes dans les individus. Sans la première de ces conditions, les sciences n'existeraient pas pour l'homme; sans la seconde, il ne pourrait créer que des chimères.

Les individus, les réalités, les faits, le sentiment et les divers sentimens, l'expérience, en un mot, voilà, non pas les sciences, mais les fondemens des sciences, les bases qui leur servent d'appui. Par un travail assidu, avez-

vous assuré ces fondemens, consolidé ces bases? il est temps de vous élever ; tout est prêt pour le raisonnement, pour les méthodes, pour la philosophie.

La philosophie suppose l'expérience ; elle est fondée sur l'expérience : il ne faut jamais l'oublier ; mais, en même temps, il faut bien se garder de la confondre avec l'expérience. Il y a une physique expérimentale, une médecine expérimentale ; il y a, si l'on veut, une psycologie expérimentale : il n'y a pas de philosophie expérimentale, de raisonnement expérimental. C'est fausser la langue que d'associer des choses aussi disparates : le raisonnement part de l'observation, il n'est pas l'observation.

Malgré tout ce que j'ai dit dans cette leçon et dans la précédente, j'ai bien peur qu'on ne conserve encore quelque doute sur la différence que nous avons établie entre les quatre manières de sentir. Mais non, messieurs, et j'ai tort de manifester des craintes, quand j'ai le désir secret de vous voir me refuser votre assentiment. Résistez donc tant que vous pourrez ; prenez l'offensive, si vous croyez qu'elle puisse vous donner de l'avantage ; soyez victorieux ; je ne devrai pas me plaindre, car vous

me redresserez, en me renversant. Je ne fais pas un jeu de mots, et je dois m'expliquer.

La perfection d'un système consiste dans l'homogénéité de ses parties; il faut qu'en descendant du principe à tout ce qui en dérive, on retrouve toujours ce principe, modifié sans doute, mais non pas dénaturé; car, dès ce moment, on serait placé dans un autre ordre de choses; la loi de continuité serait violée, et le système aurait perdu son unité.

Le système des facultés de l'âme est un et homogène (t. 1.) : le principe de ce système se retrouve partout. Dans toutes, et dans chacune des facultés dérivées, la faculté génératrice se montre d'une manière sensible. On voit l'attention dans la comparaison, dans le raisonnement; on la voit dans le désir, dans la préférence, dans la liberté. L'esprit avance d'un mouvement facile et continu; il ne sent ni lacune, ni résistance.

Or, pourquoi l'ordre qui se montre dans les développemens successifs de l'*activité* de l'âme, ne se montrerait-il pas dans les développemens successifs de la *sensibilité?*

Pour vérifier cette conjecture, il a fallu étu-

dier l'âme dans son sentiment, comme nous l'avions étudiée dans son action.

Après m'être assuré, par une observation constante sur moi-même, que l'âme n'était pas bornée à une seule manière de sentir, à un seul moyen de bonheur : après avoir reconnu, par une expérience, que chaque jour a confirmée de plus en plus, qu'elle pouvait être affectée de quatre manières différentes, éprouver quatre espèces de sentimens distincts, ma première pensée a été de chercher à connaître l'ordre que je supposais devoir exister entre ces sentimens et ces affections. J'ai cru un moment, mais je n'ai pu le croire qu'un moment, qu'il avait suffi à l'auteur des choses, d'ordonner que l'âme, en vertu de son union avec le corps, fût sensible aux impressions des objets extérieurs, pour que cette manière de sentir se transformât, comme d'elle-même, en toutes les autres; que le sentiment des facultés, celui des rapports, le sentiment moral même, devaient n'être, dans leur principe, que la sensation; que la nature enfin, avait systématisé toutes les manières de sentir, avec la même régularité que toutes les manières d'agir.

Vous connaissez les raisons qui m'ont fait

abandonner une idée aussi séduisante par sa simplicité. Un premier soupçon, quoique bien naturel, n'a pu tenir devant les puissantes considérations qui m'ont fait voir combien il était peu fondé. Il n'y a pas fusion d'un sentiment dans un sentiment. Ce n'est, ni par des affaiblissemens successifs, ni par une énergie croissante, que l'âme passe des uns aux autres. Ce qu'elle était dans la sensation, elle ne l'est plus dans le sentiment moral. Le changement qui s'est opéré en elle n'est pas une simple transformation, c'est une nouvelle existence.

Voilà ce que j'ai essayé d'établir. On m'a opposé des argumens qui se sont trouvés sans force. J'en attends de nouveaux, je les sollicite. Si vous prouvez que je me suis mépris, en mettant entre les divers sentimens plus de distance que n'y en a mis la nature; si des observations mieux dirigées que les miennes vous ont montré que ces sentimens sont rapprochés et unis par un lien caché qui a échappé à mes recherches; alors, entre les divers phénomènes de la sensibilité, il ne régnera pas seulement un ordre de succession; ce sera un rapport plus intime, une dérivation immédiate, et une vraie génération. Je m'empresserai de rectifier mes idées sur les vôtres, pour

changer une simple exposition en système régulier. Ma perte sera un gain réel, et ma défaite d'un moment deviendra pour la vérité un triomphe durable.

Mais laissons des suppositions qui ne peuvent se réaliser, et ne nous obstinons pas à vouloir mettre dans nos idées ce que la nature n'a pas mis dans ses ouvrages.

L'instinct du génie, je le sais (je voulais dire, je le crois), l'instinct du génie le porte toujours vers la plus grande simplicité ; mais cet instinct, pour être sûr, a besoin d'être éclairé par les lumières de la réflexion.

Quoi de plus simple, après avoir reconnu dans l'âme quatre manières de sentir, que de vouloir les ramener à une seule, afin de n'avoir qu'une même *origine* pour toutes les idées ? Et, d'un autre côté, après avoir été forcés d'admettre trois *causes* de nos idées, l'attention, la comparaison, le raisonnement; et, après avoir remarqué que les idées produites par ces trois causes sont, ou sensibles, ou intellectuelles, ou morales ; quoi de plus simple que d'attribuer exclusivement à l'attention les idées sensibles, à la comparaison les idées intellectuelles, au raisonnement les idées morales ?

Mais ces deux choses si simples sont des erreurs. Il n'est pas vrai que les idées aient toutes une même origine, ni que toutes les idées intellectuelles exigent une comparaison ; il n'est pas vrai non plus qu'il soit nécessaire de raisonner pour avoir les premières idées morales.

L'auteur de la nature, en douant l'homme d'une volonté libre, l'a si visiblement destiné à être un agent moral ; nous avons un tel besoin de morale, que les idées du juste et de l'injuste doivent remonter au commencement de notre être, et précéder l'exercice du raisonnement. Pour ajouter au peu que j'ai dit, je m'appuierai sur une observation que je prends dans Rousseau.

« Je n'oublierai jamais d'avoir vu un jour un de ces incommodes pleureurs, ainsi frappé par sa nourrice. Il se tut sur-le-champ. Je le croyais intimidé, je me trompais. Le malheureux suffoquait de colère, il avait perdu la respiration ; je le vis devenir violet. Un moment après vinrent les cris aigus. Tous les signes du ressentiment, de la fureur, du désespoir de cet âge, étaient dans ses accens. Quand j'aurais douté que le sentiment du juste et de l'in-

juste fût *inné* dans le cœur de l'homme, cet exemple seul m'aurait convaincu. Je suis sûr qu'un tison ardent tombé par hasard sur la main de cet enfant lui eût été moins sensible que ce coup assez léger, mais donné dans l'intention manifeste de l'offenser. » (Émile, livre 1er.)

Il n'y a personne qui n'ait pu faire la même observation que Rousseau, et qui n'adopte la conséquence qu'il en tire. Je me permettrai cependant une remarque sur l'expression *sentiment inné*. A la rigueur, le sentiment du juste n'est pas inné. Il y a dans l'âme quelque chose qui le devance, ne fût-ce que d'un moment. J'ai marqué l'époque, bien voisine de la naissance sans doute, où ce sentiment se manifeste. Il faut que l'enfant puisse prêter une volonté à l'agent extérieur ; mais rien ne lui est plus naturel, rien n'est plus prompt, puisque à peine il existe, qu'il se sent lui-même doué de volonté.

Terminons cette séance par une réflexion qui nous fera sentir combien nous avons reçu de moyens d'être heureux.

Plaisirs des sens, plaisirs de l'esprit, plaisirs du cœur; voilà, si nous savions en user, les

biens que la nature a répandus avec profusion sur le chemin de la vie.

Et qu'on se garde de mettre en balance ceux qui viennent du corps, et ceux qui naissent du fond de l'âme.

Rapides et fugitifs, les plaisirs des sens ne laissent après eux que du vide; et tous les hommes s'en dégoûtent avec l'âge.

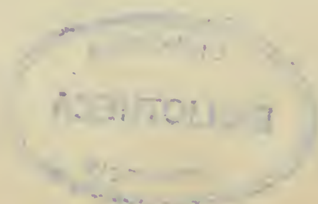
Les plaisirs de l'esprit ont un attrait toujours nouveau; l'âme est toujours jeune pour les goûter; et le temps, loin de les affaiblir, leur donne chaque jour plus de vivacité. Pythagore offre aux dieux une hécatombe, pour les remercier d'un *théorème* qui porte encore son nom. Keppler ne changerait pas ses *règles* contre la couronne des plus grands monarques. Est-il de jouissance au-dessus de telles jouissances?

Oui, messieurs, il en est de plus grandes. Quels que soient les ravissemens que fait éprouver la découverte de la vérité, il se peut que Newton, rassasié d'années et de gloire, Newton, qui avait trouvé la loi de la pesanteur, et décomposé la lumière, se soit dit, en jetant un regard en arrière, *vanitas;* tandis que le souvenir d'une bonne action suffit pour em-



bellir les derniers jours de la plus extrême vieillesse, et nous accompagne jusque dans la tombe.

Combien s'abusent ceux qui placent la suprême félicité dans les sensations ! ils peuvent connaître le plaisir ; ils n'ont pas idée du bonheur.



QUATRIÈME LEÇON.

ÉCLAIRCISSEMENS SUR LA NATURE DES IDÉES.

Des idées dans leur rapport aux images, aux souvenirs et aux jugemens.

LES conclusions auxquelles nous ont conduits les trois leçons précédentes, quoique appuyées sur des faits qu'on ne peut révoquer en doute, demandent à être appuyées encore. Je le sentais avant qu'on me l'eût témoigné par diverses questions, et par diverses objections qu'on m'a adressées. Je vais tâcher d'éclairer d'un nouveau jour les objets que j'ai mis sous vos yeux. D'une plus grande clarté résultera, je l'espère, une conviction plus grande. Rappelons d'abord ce que nous avons voulu établir.

L'âme agit sur les sensations ; elle a des idées sensibles : elle agit sur les sentimens qui lui viennent de l'exercice de ses facultés, et sur les sentimens de rapport ; elle a des idées intellectuelles : elle agit sur les sentimens moraux ; elle a des idées morales.

Abandonnée à elle-même, la sensibilité ne deviendra jamais l'intelligence. La moindre

idée sensible excède les bornes d'une nature toute passive : des facultés qu'on n'a pas, des rapports qu'on n'a jamais sentis, ne sauraient être connus ; et les idées morales ne peuvent se trouver où manquent toute idée sensible, et toute idée intellectuelle (leç. 2 et 3).

C'est donc l'activité qui fait éclore les germes que la nature a déposés dans le sentiment ; c'est l'activité qui, s'appliquant tour à tour aux différentes manières de sentir, forme l'intelligence ; elle la fait naître, elle la développe, elle lui donne toute sa perfection.

Telle est la doctrine aussi simple que sûre dont il ne nous sera plus permis de nous écarter. Nous l'avions déjà annoncée, lorsque dans un langage peu exact, il est vrai, nous n'avions pas craint de mettre en avant que, dans l'esprit humain, *tout se réduit aux sensations, au travail sur les sensations, etc.* (t. 1, p. 98). Nous savons aujourd'hui que les sensations ne sont pas le seul principe de connaissance ; que les sentimens éprouvés à la suite de l'impression des objets ne sont pas la source unique de nos idées. Nous nous sommes assurés qu'il est d'autres manières de sentir, d'autres sentimens qui sont sources d'idées, principes de connaissance. C'est donc le *sentiment* et non

la *sensation* qu'il semble que nous aurions dû nommer alors; mais, en nous exprimant avec plus de vérité, nous nous serions exposés à n'être pas entendus; et, en commençant, nous étions obligés de parler moins bien, pour paraître plus clairs.

Comment se fait-il que des choses qui se présentent si naturellement aient échappé à tous les philosophes, et que depuis des siècles on dispute sans rien éclaircir, sans qu'il soit possible de prévoir un terme aux disputes? Un tel phénomène mérite qu'on l'explique.

On le concevra si, remontant à la source des malentendus et des divisions, on observe que la question de l'*origine des idées* fut d'abord mal posée par les anciens philosophes, et que depuis, on s'est toujours obstiné à vouloir en donner la solution sans songer à la poser autrement. On l'avait ramenée en effet, et on la ramène encore de nos jours à une disjonctive dont les deux membres sont également faux. Les uns disent : *Toutes les idées viennent des sens; toutes ont une origine unique et commune, la sensation.* Les autres disent : *aucune idée ne vient des sens; plusieurs du moins ne sauraient en venir; un grand nombre, toutes peut-être sont innées.*

Les premiers prouvent fort bien que les idées ne sont pas innées, mais fort mal qu'elles viennent toutes des sens. Les seconds prouvent fort bien aussi, ou plutôt ils ont raison de penser, qu'il y a des idées qui ne viennent pas des sens; mais ils prouvent fort mal, en même temps, qu'elles sont innées.

Cependant on s'en tient toujours à ce dilemme : *ou les idées viennent des sens, ou elles sont innées ; il n'y a pas de milieu.*

Il y a un milieu, il y en a plus d'un. Il y a trois milieux entre ces deux propositions; car, *entre les sens, unique origine des idées*, et *les idées innées*, il y a trois manières de sentir, qui sont autant d'origines spéciales d'idées (leç. 2).

Les partisans des deux doctrines ne pouvaient donc, ni résoudre la question de l'origine des idées, ni se rapprocher entre eux. Les uns et les autres voyaient avec une entière évidence qu'il y avait erreur dans l'opinion de leurs adversaires : ils s'abusaient, en concluant de cette erreur que leur opinion propre était la vérité.

Ce qui aurait suffi pour empêcher de bien poser la question de l'origine des idées, c'est que le plus souvent on confondait trois choses

distinctes; la *nature* des idées, leur *origine* et leur *cause*. On croyait avoir constaté la cause d'une idée quand on avait découvert son origine, ou s'être assuré de son origine, quand on avait reconnu sa cause, ou enfin qu'il suffisait de la nature et de la cause d'une idée, sans qu'il fût nécessaire de remonter à son origine.

Locke lui-même regarde la *réflexion* comme une *source* d'idées; et Condillac, qui le blâme, ne voit dans cette faculté qu'*un canal par lequel les idées dérivent des sens*. La réflexion n'est pas une source, une origine d'idées; elle n'est pas non plus un canal de dérivation; la réflexion est une *cause* d'idées.

On était plus excusable, ce semble, de confondre la *nature* des idées avec leur *origine*; car, si l'on ne voit pas toujours l'origine dans la nature, on voit toujours la nature dans l'origine.

Vous savez que tous les points de la circonférence d'un cercle sont à égale distance du centre; vous connaissez la nature du cercle; vous pourriez cependant ignorer son origine; car vous pourriez ne vous être pas aperçu de la manière dont il se forme. Mais quand on connaît l'origine du cercle; quand on s'est avisé

que, pour le décrire, il suffit de faire tourner une ligne droite sur une de ses extrémités immobile ; alors dans cette formation, ou dans cette origine, on voit l'égalité de toutes les distances au centre.

Il est vrai que le cercle est une figure si simple, qu'il paraît difficile de ne pas en découvrir l'origine à l'instant même qu'on le voit. Mais, qu'il s'agisse d'une ellipse, d'une hyperbole, d'une cycloïde, on ne tardera pas à s'apercevoir que l'origine de ces courbes peut rester cachée long-temps après qu'on nous en a fait connaître la nature.

La nature d'une idée est connue quand on connaît son origine, mais non pas réciproquement; il fallait donc distinguer ces deux choses.

Il le fallait si bien que rien n'importe à un plus haut degré. Si vous cherchez, en effet, la raison de la différence qui sépare du commun des philosophes, le philosophe qui nous éclaire par son génie, vous trouverez qu'elle consiste principalement dans la manière dont ils considèrent les objets. L'un éprouve le besoin impérieux de savoir le *comment* des choses; tant qu'il ne les a pas vues se former sous les yeux de son esprit, il croit les ignorer; aux

autres, il suffit des choses comme elles se présentent, ou telles qu'on les leur montre; ils ne ne vont ni en deçà, ni en delà; et cette curiosité des *comment*, cette recherche des origines qui tourmentent le premier, ils ne les conçoivent pas.

Aussi, quelles sont leurs connaissances, quelle est leur philosophie? Comment connaissent-ils les choses, la *nature* des choses? Je dis qu'ils ne la connaissent même pas, cette nature; ou, pour qu'on ne me reproche pas de me contredire, je dis qu'ils la connaissent mal, et qu'on ne peut en avoir une vraie connaissance que par son origine.

L'enfant n'ignore pas ce que c'est que le pain qu'il voit et qu'il mange tous les jours; direz-vous qu'il en connaît la nature comme celui qui a vu semer le grain, qui l'a vu recueillir, qui l'a vu moudre, qui a été témoin de tout ce qu'il faut de travail et de peine pour en faire le plus précieux des alimens?

Et nous, hommes faits, la plupart des choses que nous croyons connaître, les connaissons-nous? Ne sommes-nous pas comme l'enfant qui jouit des productions de la nature et des arts, sans s'inquiéter de la sagesse divine, ou de l'industrie humaine qui leur a donné

l'existence? Trop heureux de n'être qu'ignorant, et de ne pas imiter la folle présomption de ces philosophes qui, au lieu de chercher la raison des choses dans leurs origines, ou dans leurs sources, c'est-à-dire, où elles sont, se flattent de les deviner par une sorte d'inspiration, qu'ils appellent *force de génie*, et qu'il faudrait appeler *dérèglement d'esprit*, *absence de bon sens!*

Ceci tient à tout. Nous touchons à la question de l'analyse et de la synthèse; à celle des définitions qui montrent *la génération des idées*, et des définitions qui se font par *le genre et la différence.* Ces questions une fois résolues, nous saurions enfin, si et quand il faut dans nos études, aller du particulier au général, ou du général au particulier; du composé au simple, ou du simple au composé; des idées aux mots, ou des mots aux idées. Nous saurions s'il est permis de balancer entre une méthode qui nous conduit toujours par le chemin le plus facile et le plus court, et une méthode qui nous force de nous traîner à travers des sentiers longs, raboteux, hérissés d'épines, et qui, après tant de fatigues, n'aboutit ordinairement qu'à nous égarer.

Je ne dois pas m'engager aujourd'hui dans

ces recherches : qu'il me suffise d'avoir remarqué combien il importe de ne pas toujours confondre la nature d'une idée avec son origine, et de vous avoir fait comprendre, ou du moins entrevoir, que, pour bien connaître les choses, il faut prendre l'habitude d'aller à leur nature par leur origine.

Les idées sans origine connue, sont comme ces mots qui ne tiennent plus à leur racine, et dont les étymologies perdues ont fait disparaître la valeur avec les titres. De telles idées et de tels mots rendent tout arbitraire, les expressions et les pensées. Cependant la parole a ses analogies qu'il faut respecter, le raisonnement ses lois auxquelles il faut se soumettre; car la vérité ne dépend pas de nos fantaisies.

Les philosophes ayant donc confondu la nature des choses, leur origine, leur cause, et n'ayant vu dans la sensibilité que les seules sensations, la question de l'origine des idées devait nécessairement être mal posée, et exprimée en termes d'une signification toujours incertaine. En cet état, les efforts du génie étaient impuissans pour la résoudre.

Mais la solution que nous avons donnée nous-mêmes est-elle à l'abri de la critique? résistera-t-elle à toutes les attaques? Les amis de

Descartes et de Mallebranche, ceux de Locke et de Condillac ne se réuniront-ils pas pour renverser une doctrine qui veut renverser les leurs? Ceux qui, ne s'étant faits les disciples d'aucun philosophe, ne reconnaissent d'autre maître que la raison, seront-ils avec nous?

Voyons ce qu'on pourrait mettre à la place de ce que je vous ai enseigné sur la nature, les origines et les causes de nos idées; et d'abord, écoutons les objections relatives à leur nature.

Objections. — Vous dites que nous n'avons des idées qu'autant que nous distinguons les objets les uns des autres, soit que ces objets existent en nous, soit qu'ils existent hors de nous; ensorte que selon vous ce qui proprement constitue une idée, c'est un rapport de distinction; et, comme tout rapport de distinction suppose quelque sentiment qui l'a précédé, puisqu'on ne distinguerait rien si on n'avait rien senti, vous en concluez que l'idée et le sentiment distingué sont une seule et même chose.

Or voici ce que nous opposons à cette doctrine :

1°. *Idée* veut dire la même chose qu'*image*. Aussi les premiers philosophes pensaient-ils qu'on ne peut concevoir les choses qu'autant

qu'on se les représente par des images; et il ne faut pas croire que cette signification primitive du mot *idée* soit changée. Dans presque tous les traités de philosophie, et particulièrement dans ceux qui sont à l'usage des écoles, on enseigne que l'idée est l'image, la simple représentation d'un objet; *idea est objecti imago vel representatio in mente.* Pourquoi ne pas se tenir à une définition adoptée par le plus grand nombre des philosophes anciens et modernes? Nous sommes portés à croire avec eux que, du moment où les images disparaissent, tout disparaît, et qu'il ne reste rien dans l'esprit.

2°. Mais, si c'était une erreur de confondre ainsi les idées avec les images, ce n'en serait pas une, peut-être, de les confondre avec les *souvenirs*. Lorsque les objets agissent sur nos sens, nous disons qu'ils nous font éprouver des sensations, que nous les *sentons*; nous ne disons pas que nous en avons *idée*. On approche une fleur de votre odorat, vous dites : *Je la sens;* mais, si l'on vous parle d'une odeur que vous ayez sentie il y a quelque temps, vous direz : J'en ai *l'idée* ou le *souvenir*. Il paraît donc que, s'il fallait renoncer à l'opinion commune qui place les idées dans les images, on ne se-

rait pas très-éloigné de la vérité, en les plaçant dans les souvenirs;

3°. Vous prétendez que l'idée que nous nous faisons d'un objet consiste à le distinguer, à le discerner parmi d'autres objets. A ce compte, il faudrait dire souvent qu'on a en même temps idée, et qu'on n'a pas idée d'une même chose. Je distingue immanquablement un écu d'un louis, mais il est rare que je distingue un écu d'un écu. Je distingue donc, et ne distingue pas; j'ai une idée, et n'ai pas une idée. Et d'ailleurs, comme nous distinguons un objet des autres objets par plus ou moins de qualités, il faudra dire, d'après vous, que les idées sont plus ou moins idées : un tel langage est au moins bien extraordinaire.

4°. A ces trois objections qu'on m'a faites, je veux en ajouter une quatrième, que peut-être on ne me ferait pas.

En plaçant l'idée dans la distinction des objets, et par conséquent dans un rapport de distinction, prenez garde, pourrait-on nous dire, que vous la confondez avec le jugement. Or où en sommes-nous si l'on confond *l'idée* avec le *jugement*; et que faudra-t-il entendre à l'avenir quand nous lirons, dans les ouvrages des

philosophes, qu'afin de ne pas nous égarer dans nos jugemens, il faut commencer par nous faire des idées exactes? N'est-il pas évident que, sans des idées antérieures aux jugemens, toutes nos connaissances ne pourraient être que fausses ou hasardées, ou plutôt qu'il n'y aurait pas de connaissances?

Réponse. Ces difficultés méritent certainement d'être prises en considération; je vais tâcher d'y répondre autant qu'il sera en moi.

1°. Il est vrai qu'à ne consulter que l'étymologie, *idée* et *image* sont une même chose; il est vrai aussi que la plupart des philosophes ne se contentent pas de voir entre ces deux mots une identité matérielle et verbale. Ils pensent qu'il y a encore identité entre les choses exprimées par ces mots; ensorte que si toute image venait à s'effacer, l'esprit serait à l'instant vide de toute idée, privé de toute connaissance.

Cette opinion qui confond les idées que nous nous formons des choses, avec leurs images, est un reste de la philosophie d'Épicure; car les fantômes, les spectres, les simulacres voltigeans, les espèces expresses et impresses avec lesquelles Épicure veut rendre raison de la manière dont nous connaissons les objets, ne sont que des images (t. 1, p. 146).

Or, est-il permis à des philosophes que leur nom seul oblige de faire une étude particulière de l'intelligence, de n'avoir remarqué dans leur esprit que de simples représentations de l'étendue? Notre savoir est-il donc borné aux objets extérieurs, et tous les objets extérieurs sont-ils nécessairement étendus?

Les objets de nos connaissances sont en nous ou hors de nous. En nous, ce sont, ou les modifications de l'âme, ou ses facultés; ou les rapports, soit des modifications entre elles, soit des facultés entre elles; ou les rapports des modifications et des facultés. Hors de nous, ce sont, ou les objets du monde physique et moral, ou les qualités de ces deux mondes, ou les rapports auxquels peuvent donner lieu ces objets et ces qualités.

Les modifications de l'âme, les sensations qu'elle reçoit, les divers sentimens qu'elle éprouve; de même que ses opérations, ses facultés : toutes ses manières d'être passives et actives, en un mot, sont plus ou moins simples, plus ou moins composées; mais elles ne sont ni ne peuvent être étendues et figurées. Le raisonnement est plus composé que la comparaison; le nombre mille est plus composé que le nombre cent. Est-ce à dire que l'acte de

l'esprit qui raisonne ait de plus longues dimensions que l'acte de l'esprit qui compare? que le nombre mille ait plus de surface que le nombre cent? Tout ce qui a de l'étendue est composé sans doute; mais tout ce qui est composé n'est pas étendu.

Les idées de ce qui se fait et de ce que nous faisons en nous, ne représentent donc rien d'étendu; elles ne sont pas des images.

Les *idées-images* n'ont rapport qu'à ce qui existe hors de nous, et encore l'existence hors de nous ne suffit pas; car, indépendamment de l'intelligence des autres hommes, les corps eux-mêmes, dans le plus grand nombre de leurs qualités, ne sauraient se manifester par des images. L'idée-image, l'idée-représentation, n'a lieu qu'autant que les objets de nos sensations sont étendus : telle est l'idée de la surface et du volume des corps. L'idée d'un son ne fut jamais une image; l'idée d'une odeur ne fut jamais une image. On apprécie une tierce, une quinte, on ne se la représente pas; et, si le langage philosophique permet de dire qu'on se *représente* un ton, une odeur, que même on se *représente* une opération de l'entendement ou de la volonté, ce ne peut être que par métaphore; comme le langage poétique a permis à

Horace de donner à l'écho le nom *d'image*, *imago jocosa*.

Ces réflexions recevront d'autres développemens, et prendront un nouveau degré d'évidence, quand nous expliquerons la manière dont nous nous formons l'idée des corps; mais c'en est assez pour vous faire sentir combien est faux le préjugé qui, peuplant d'images l'esprit humain, et n'y voyant pas autre chose, semble réduire toutes ses facultés à la seule imagination.

2°. On conviendra, je pense, que la première objection n'a qu'une vaine apparence de force, et on l'abandonnera pour insister sur la seconde, qui, au lieu de placer les idées dans des images, les place dans des souvenirs.

Mais on ne s'avise pas qu'il y a des souvenirs confus, comme il y a des sentimens confus; et même qu'il règne ordinairement plus de confusion dans le souvenir de ce que nous avons senti autrefois, que dans ce que nous sentons actuellement. Si donc, comme nous l'avons déjà dit et répété, il ne suffit pas de sentir pour avoir des idées, à plus forte raison ne suffit-il pas de se souvenir.

Ce qui trompe, c'est que le mot *idée* a plusieurs acceptions. On le fait synonyme de *pen-*

sée, d'*image*, de *souvenir*, et d'autres mots encore. On dira également que Bossuet abonde en *idées* ou en *pensées* sublimes. Personne ne blâmera votre langage, quand vous direz qu'il est très-difficile de se faire, ou une *idée*, ou une *image* du système du monde, d'après les anciens astronomes ; et que rien n'est plus facile que de s'en faire, ou une *idée*, ou une *image*, d'après Copernic. Les critiques les plus minutieux vous permettront de dire, à votre choix, que vous vous *souvenez*, ou que vous *avez idée* d'un jeu qui amusa votre enfance.

Mais toutes ces substitutions ne prouvent qu'une chose ; c'est que le mot *idée*, outre le sens qui lui est propre, en reçoit d'autres par extension.

Il n'y a, dites-vous, aucune différence entre l'idée et le souvenir. Songez donc que le souvenir est une *idée rappelée*.

3°. De ce qu'on distingue au premier coup d'œil un écu d'un louis, et qu'on ne le distingue pas d'un autre écu ; et en général, de ce qu'on distingue avec la plus grande facilité un objet de tous les objets qui en sont très-différens, tandis qu'on est exposé à le confondre avec ceux qui lui ressemblent, vous voulez que je sois obligé de dire qu'on a, en même temps

idée, et qu'on n'a pas idée d'une même chose, et cela vous paraît contradictoire.

Je me contredirais, sans doute, si en comparant un écu avec des louis, je disais que j'en ai idée, et que je n'en ai pas idée; ou si en le comparant avec d'autres écus, je disais que je n'en ai pas idée et que j'en ai idée. Mais il n'y a nulle contradiction à dire, que j'en ai idée quand je le compare avec des louis, et que je n'en ai pas idée, quand je le compare avec des écus. Car je ne dis autre chose, sinon qu'il est facile de reconnaître un écu dans un tas de louis, et difficile de le remarquer dans un tas d'écus.

Vous ajoutez que les choses se distinguant les unes des autres, par plus ou moins de qualités, je suis forcé d'admettre des idées qui sont plus ou moins idées.

Je me garderai bien de m'exprimer de la sorte. Un enfant ne connaît de l'or que la couleur jaune, tandis que le chimiste voit dans ce métal, une vingtaine de propriétés. Je ne dirai pas que l'idée du chimiste est plus idée, vingt fois plus idée que celle de l'enfant. L'eau de la mer n'est pas plus eau que celle d'un fleuve, elle est plus pesante. Un chêne n'est pas plus arbre qu'un poirier, il est plus élevé. Une grande maison n'est pas plus maison qu'une pe-

tite; elle est plus commode, ou moins commode, etc.

La troisième objection n'est donc rien. Venons à la dernière. Celle-ci, je le crois, n'attaque pas seulement des mots; elle va au fond des choses, elle tend à prouver que, d'après notre détermination de la nature de l'idée, il n'y a plus d'idées, à proprement parler, puisqu'elles se confondent avec les jugemens. Présentons de nouveau cette objection, afin qu'on puisse la mieux apprécier.

4°. Distinguer, démêler, discerner, sont autant d'expressions dont nous nous servons pour désigner l'état où nous sommes, quand nous avons une idée; en sorte que nous acquérons une idée nouvelle, toutes les fois que nous remarquons ce que nous n'avions pas remarqué. Or, distinguer un objet parmi d'autres objets, c'est sentir une ou plusieurs différences, c'est apercevoir un ou plusieurs rapports. L'idée consiste donc dans un *sentiment de rapport*, dans une *perception de rapport;* mais le jugement, nous l'avons enseigné nous-mêmes, est un sentiment ou une perception de rapport. L'idée et le jugement sont donc une seule chose; et alors le jugement, c'est-à-dire le sentiment ou la perception de rapport entre *deux idées*,

sera le sentiment ou la perception de rapport entre *deux jugemens*. Cette définition expliquant le même par le même, *idem per idem*, n'explique rien en effet, elle ne nous apprend rien.

Que répondre ? Accorderons-nous que les idées sont des jugemens ? le nierons-nous ?

Si les idées sont des jugemens, nous tombons, ce semble, dans une manière de parler tout-à-fait insignifiante. Car, en disant que le jugement suppose des idées, qu'il porte sur des idées, nous disons qu'il suppose des jugemens, qu'il porte sur des jugemens. Si les idées ne sont pas des jugemens, elle ne consistent donc pas dans des rapports de distinction ; et notre théorie est renversée. Que répondre, encore une fois ?

Nous répondrons sans balancer, et nous prouverons que les idées sont de vrais jugemens, mais des jugemens d'une espèce particulière.

Dans le jugement tel que le conçoivent les philosophes, on a toujours deux termes déterminés, un sujet et un attribut ; et le jugement consiste à sentir, ou à percevoir, ou à affirmer le rapport entre ces deux termes.

Dans le jugement constitutif de l'idée, on

n'a qu'un terme qui soit déterminé; l'autre reste indéterminé.

D'un côté, un seul terme est en regard d'un seul terme; de l'autre, un seul terme est en regard d'un nombre indéfini de termes.

Voyons si je saurai m'expliquer.

J'ai besoin, pour exposer ma pensée, d'entrer dans quelques considérations sur la nature du jugement.

L'enfant au berceau a le sentiment de sa faiblesse. Le lion au milieu du désert a le sentiment de sa force. Les pleurs habituels de l'enfant, l'assurance avec laquelle le lion fond sur sa proie, le disent d'une manière qui n'est pas équivoque. De part et d'autre, il y a donc *sentiment de rapport*. Car la faiblesse et la force sont des choses relatives.

L'enfant ne dit pas encore, mais il dira bientôt en lui-même, ou tout haut, *je suis faible*. Le lion ne dira jamais en lui-même, *je suis fort*.

Par l'usage de la parole, et par les progrès rapides de sa raison, l'homme parvient de bonne heure à se représenter, à part, et successivement, deux choses qui existent toujours ensemble, et réunies; savoir, les êtres et les qualités qui les modifient, quoique les êtres ne

soient jamais sans quelques qualités, et que les qualités ne puissent pas exister sans les êtres. Il pense à une feuille d'arbre, sans penser à sa couleur, ou à la couleur sans penser à la feuille, quoique ces deux choses ne soient jamais séparées en réalité, et même quoiqu'on ne puisse voir la feuille sans sa couleur, ni la couleur sans la feuille.

D'où nous viendrait le pouvoir de séparer ainsi dans notre esprit, d'une manière durable, deux choses que la nature a unies, et que nous ne pouvons voir qu'unies, si nous n'avions, pour opérer cette séparation, deux signes distincts, dont l'un pût fixer la pensée sur la feuille, et l'autre sur sa couleur?

Il est vrai que la nature nous montre elle-même des feuilles vertes, jaunes ou rouges. Il est vrai aussi qu'en observant une même feuille d'arbre à plusieurs reprises et en des temps différens, on la voit passer successivement d'une couleur à d'autres couleurs; et cela suffit pour qu'on puisse remarquer dans plusieurs feuilles, qu'on voit en même temps, quelque chose de commun et quelque chose de divers; et dans une même feuille, quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas, ou qui est plus long-temps à changer; c'est-à-dire, pour

qu'on puisse remarquer, dans l'une et l'autre de ces deux circonstances, un sujet et des qualités.

Mais il est à croire que cette remarque ne laissera que des traces légères, bientôt effacées par les impressions du moment qui montrent toujours la feuille unie à sa couleur.

Il paraît donc que, sans le secours de deux signes qui sont toujours à notre disposition, dont l'un indique exclusivement le sujet, et l'autre exclusivement la qualité, nous n'aurions pas deux idées distinctes de la feuille et de sa couleur, puisque ces deux idées à peine formées, s'évanouiraient aussitôt.

Prenons un exemple plus rapproché de nous. Il est incontestable que, changeans comme nous le sommes, passant continuellement d'un état à un état différent, nous sommes avertis sans cesse qu'il y a en nous quelque chose de constant et quelque chose de variable. Cependant, lorsque nous voudrons saisir séparément ces deux sortes d'existence, peut-être ferions-nous d'inutiles efforts, si nous étions privés du secours des mots, parce que ce qu'il y a en nous de variable, se trouve toujours dans ce qu'il y a de constant; de même que la couleur se trouve confondue, et comme identifiée avec la feuille.

Que l'homme parle. A l'instant, ce qui sem-

blait impossible va devenir aussi facile que simple. Car, avec un mot unique et toujours le même, il pourra désigner ce qui ne change pas, et avec un nombre plus ou moins grand de mots, il exprimera les accidens qui varient. S'il a dit *je* ou *moi*, pour représenter le premier point de vue, il dira : *grand*, *petit*, *sain*, *malade*, etc., pour représenter les autres.

L'animal est dans l'impuissance de voir ainsi les qualités séparées de leurs sujets, ou les sujets séparés de leurs qualités. La nature n'ayant pas fait cette séparation elle-même, et montrant au contraire la modification toujours engagée dans la substance, ou la substance toujours revêtue de quelque modification; la faculté de voir isolées l'une de l'autre, deux choses qui sont unies par un lien indissoluble, ne peut résulter que d'un artifice, par lequel l'esprit, au lieu de se porter sur les choses elles-mêmes qui sont toujours et tout à la fois, substance et modification, se porte sur les signes de ces choses, signes qui sont distincts et séparés de telle manière que l'un, comme nous venons de l'observer, indique exclusivement la substance, et l'autre exclusivement la modification.

Je veux m'étayer encore d'un exemple. Mettez sous vos yeux un morceau de cire d'une

forme circulaire; vous sentez à l'instant qu'on ne peut voir la cire sans le cercle, ni le cercle sans la cire. Mais s'il vous est impossible de voir la cire sans le cercle, ou le cercle sans la cire, rien n'est plus facile que de vous occuper du mot *cire* sans songer au mot *cercle*, et réciproquement.

Au moyen de ces deux mots, vous pouvez donc séparer dans votre esprit l'idée de la cire de celle du cercle, quoique la cire et le cercle coexistent hors de vous.

De même l'enfant, au moyen des deux mots, *moi* et *faible*, aura deux idées distinctes et séparées du moi et de sa modification, quoique le moi et sa modification coexistent au dedans de lui.

L'enfant n'a pas besoin de mots pour sentir le moi modifié; mais il en a besoin pour sentir et surtout pour conserver distincts l'un de l'autre, le moi et sa modification. Les sentimens qu'il en avait avant l'usage des mots, se trouvaient mêlés et confondus en un seul sentiment; les mots les ont séparés, ou du moins ils ont fixé leur séparation, et l'enfant a pu les remarquer chacun à part, les bien distinguer, s'en faire des idées.

Dès ce moment, le rapport n'a pas été seule-

ment *senti*, il a été *perçu*; le *sentiment* de faiblesse est devenu *connaissance* de la faiblesse; le *sentiment de rapport* s'est changé en *perception de rapport*.

Dans la *perception* de rapport, les deux termes qui donnent lieu au rapport sont deux idées distinctes et séparées. Dans le simple *sentiment* de rapport, les deux termes sont deux sentimens qui se confondent.

Nous commençons par *sentir* des rapports; l'attention aidée par les mots nous les fait *percevoir*.

Mais il ne nous suffit pas de percevoir ou d'apercevoir des rapports; il ne nous suffit pas de nous tenir comme en contemplation devant les objets, d'apercevoir la blancheur avec la neige, la chaleur avec le feu, la dureté avec le marbre; au risque de nous tromper, nous prononçons que les choses sont en réalité, telles que nous les apercevons, et nous disons: la neige *est* blanche, le feu *est* chaud, le marbre *est* dur; c'est-à-dire, qu'après avoir *senti* des rapports, et après les avoir *perçus*, nous les *affirmons*.

Or, il y a jugement toutes les fois qu'il y a un rapport saisi par l'esprit, de quelque manière que l'esprit le saisisse: il y a donc trois espèces

de jugement, ou, si on l'aime mieux, trois degrés dans le jugement.

On juge par *sentiment*; on juge par *idées*; on juge par *affirmation*. L'affirmation est le *prononcé* du jugement par idées; le jugement par idées est l'*analyse* du jugement senti.

Les mots, vous le voyez, sont indispensables pour le jugement-affirmation; ils ont servi à analyser le jugement qui se fait par sentiment, et à le convertir en jugement qui se fait par idées. Mais pour juger par sentiment, il ne faut ni mots, ni signes, ni aucune espèce de langage.

Les animaux peuvent donc sentir les rapports qui tiennent à leurs sensations; mais s'ils peuvent sentir quelques rapports, ils ne peuvent ni les percevoir ni les affirmer. Le lion *sent* qu'il est fort; il ne *sait* pas qu'il est fort; et surtout, il ne dira jamais en lui-même *je suis fort*.

L'homme *sent* une multitude infiniment variée de rapports : il les *perçoit*, il les *affirme*. Malheureusement, il en *perçoit* moins qu'il ne peut en *sentir*: voilà pourquoi il est ignorant; et malheureusement encore il en *affirme* plus qu'il n'en *perçoit* : voilà pourquoi il est sujet à l'erreur.

Le plus grand nombre de rapports restent

dans la sensibilité pour n'en sortir jamais. Jamais ils ne passeront tous dans l'intelligence. Quelle sagacité pourra découvrir tout ce que recèle la plus féconde de nos manières de sentir? Où est la constance qui ne se lassera pas de vouloir épuiser ce qui est inépuisable? Nul homme ne tentera donc, à lui seul, un travail qu'ont dû se partager les hommes de génie de tous les temps et de tous les lieux. Les uns étudient les rapports qui sont occasionés par les sensations; d'autres, ceux qui naissent du sentiment des facultés de l'esprit; d'autres, ceux qui sont produits par les sentimens moraux; tous étudient les rapports multipliés à l'infini qui sortent de ces premiers rapports; et cette étude commencée à l'origine de la philosophie, durera aussi long-temps que la curiosité de l'homme, aussi long-temps qu'il pourra ajouter à ses connaissances, c'est-à-dire, toujours.

Si les hommes ne prononçaient que sur des rapports distinctement perçus, s'ils n'affirmaient que ce qu'ils savent, leur intelligence serait, en quelque manière, inaccessible à l'erreur : car l'erreur n'est ni dans le sentiment ni dans la perception; ce qu'on sent, on le sent; ce qu'on voit, on le voit; mais ce qu'on affirme peut ne pas être.

N'attendons pas une telle réserve, une telle sagesse de la part des hommes. Tant que l'amour de la vérité ne sera pas le premier de leurs intérêts; tant que le vain desir de paraître, tant que l'impatience et les passions règneront sur la terre, on décidera sans connaissance, on prononcera au hasard; l'orgueil, surtout, aime les affirmations tranchantes; s'il balançait un moment, on pourrait le soupçonner d'ignorer quelque chose.

Sentir des rapports, les percevoir, les affirmer, sont donc trois manières de juger qui se développent successivement. On peut sentir des rapports sans les percevoir, on peut les percevoir sans les affirmer; mais on ne peut affirmer de vrais rapports sans les avoir perçus, ni les percevoir sans les avoir sentis.

Puisque la distinction de trois sortes de jugemens est fondée sur la nature, il s'ensuit que le mot *jugement* sert tour à tour à exprimer trois choses réelles, qu'il a trois acceptions réelles.

Mais les philosophes ayant presque toujours confondu le *sentiment* de rapport avec la *perception* de rapport, il est arrivé que le simple sentiment de rapport, considéré indépendemment de la perception de rapport, n'a pas reçu

le nom de *jugement*. Nous nous conformerons à cet usage, et, dans nos discours, l'acception du mot *jugement* n'ira pas ordinairement plus loin que les affirmations et les perceptions de rapport.

Ainsi, quoique le sentiment de rapport soit un vrai jugement, nous ne lui en donnerons pas le nom ; nous ne lui donnerons pas de nom particulier ; nous lui laisserons le nom de *sentiment de rapport*.

Ainsi, et pour en venir enfin à la réponse qu'on attend de moi, quoique l'*idée* soit un vrai jugement, puisqu'elle consiste dans un rapport de distinction, nous ne lui donnerons pas le nom de *jugement* ; nous lui laisserons le nom d'*idée*.

L'*idée*, nous en avons prévenu, est un jugement d'une espèce particulière, un jugement à part. Dans les trois sortes de jugemens dont nous venons de parler, on a deux termes dont le rapport est ou senti, ou perçu, ou affirmé ; deux termes qui se confondent dans le sentiment, qui se séparent dans la perception, pour se réunir, mais sans se confondre, dans l'affirmation. L'enfant à la mamelle n'éprouve d'abord qu'un sentiment résultant de la douceur du lait ; bientôt il acquerra les deux idées de

lait et de douceur ; enfin il les réunira sans les confondre, en disant : *Le lait est doux.*

L'*idée* que nous nous faisons d'un objet ne consiste pas dans le sentiment, ou dans la perception, ou dans la réunion d'un sujet et de sa qualité; elle ne consiste pas dans le résultat de la comparaison d'un sujet et d'une qualité, ou de plusieurs qualités considérées comme une seule. Le nombre des termes qui entrent dans le second membre du rapport constitutif de l'*idée* n'est pas déterminé. Il peut n'y en avoir qu'un seul, il peut y en avoir mille; car l'objet dont on cherche à se faire une idée, peut être en présence de tous les objets de la nature; et l'idée sera d'autant plus exacte, plus complète, qu'elle sera le résultat d'un plus grand nombre de rapports partiels. Vous avez l'idée d'un agneau que vous voyez dans la prairie; vous le distinguez d'un chevreau, et à plus forte raison d'un cheval, d'un arbre, etc.; mais le berger est en état de le distinguer de tous les autres agneaux, ce que vous ne sauriez faire. L'idée qu'il a est donc plus sûre que la vôtre. Vous n'avez idée de l'agneau qu'autant que vous le comparez à des objets très-différens. Le berger en a idée en les comparant à ceux qui lui ressemblent

le plus, à ceux qui pour vous lui ressemblent entièrement.

Nos idées s'approchent donc ou s'éloignent de la perfection, à mesure que les objets qu'elles nous font connaître se distinguent d'un plus grand ou d'un plus petit nombre d'objets; et cette proposition est évidente, car elle signifie que nos idées sont d'autant plus parfaites qu'elles nous montrent un plus grand nombre de qualités dans les êtres. N'est-ce pas en effet par leurs qualités que les êtres se distinguent? et le mot *qualité* lui-même, que signifie-t-il, sinon *ce qui distingue, ce qui nous sert à distinguer?*

Nous avons appris à ne pas confondre les facultés de l'entendement avec les sensations. Nous en avons acquis une première idée. Nous les avons séparées des facultés de la volonté. L'idée a reçu un nouveau degré de lumière. (t. 1, leç. 4.)

Nous avons distingué la liberté morale de la simple volonté; nous l'avons distinguée de l'activité, de la spontanéité; nous l'avons distinguée de la liberté naturelle, de la liberté politique. Nous nous sommes fait, de la liberté morale, une idée plus exacte que celle que nous en avions. (t. 1, leç. 7.)

Nous ne nous étions pas avisés qu'on peut définir les choses de deux manières, ou par le genre et la différence, ou en montrant leur origine. Nous n'avions pas considéré les définitions en elles-mêmes, et dans leur rapport à nos connaissances acquises. Ces distinctions que nous avons faites ont porté un jour nouveau dans nos esprits. Nous avons eu sur les définitions des idées plus vraies, plus utiles. (t. 1, leç. 11, 12, 13.)

Nous étions étonnés des difficultés sans cesse renaissantes qui se rencontraient dans la solution du problème de l'origine de nos connaissances. Nous nous obstinions à vouloir les faire sortir toutes de la sensation, sans nous demander ce que c'était que *sentir*. Nous nous sommes fait cette question; et bientôt nous avons reconnu que, loin de nous borner aux seules sensations, la nature avait placé en nous quatre sentimens, comme autant de foyers de lumière pour éclairer l'intelligence. (leç. 2.)

L'idée, tout nous l'assure, consiste donc dans la distinction que nous faisons, ou que nous sommes en état de faire de tout ce qui s'offre à notre esprit, substances, modes, réalités, abstractions, points de vue, choses et mots, pour tout dire. Elle est un rapport de

distinction, un jugement, mais un jugement d'une espèce particulière, un jugement préalable à tout autre jugement, un jugement que supposent tous les autres jugemens.

Avant de juger que *Paul est médecin*, il faut que j'aie l'idée de Paul, et l'idée de médecin; c'est-à-dire, qu'il faut que je distingue, ou que je puisse distinguer Paul, de tout ce qui n'est pas lui; et il faut aussi que je sache distinguer la profession de médecin de toutes les autres professions. J'ai en effet l'idée de Paul, du moment que je puis le reconnaître parmi tous les hommes. Je me suis fait une idée de la profession de médecin, lorsque je suis en état de la distinguer de toutes les autres professions, et principalement de celles qui s'en rapprochent le plus, comme la chirurgie, la pharmacie.

Le rapport de distinction entre Paul et tous les autres hommes, entre la profession de médecin et toutes les autres professions, est donc un préalable nécessaire, pour porter le jugement que *Paul est médecin*. Or, on a donné le nom d'*idée* et refusé celui de *jugement* à ce rapport préalable, à ce rapport antérieur à tous les rapports qui se trouvent entre un sujet et un attribut; soit que ces derniers rapports, n'étant que sentis, n'ajent pas reçu de nom,

soit qu'étant perçus et affirmés, ils aient reçu le nom de *jugement*.

Voilà ma réponse, ou mes réponses aux objections qui m'ont été proposées. Si vous les adoptez, vous resterez convaincus sans doute, qu'il y a des *idées-images*, des *idées-souvenirs*, et que toutes sont des rapports ou des jugemens. Mais vous ne direz plus que toute idée est image, ni que l'idée et le souvenir sont une même chose; et, en vous rappelant toujours que l'idée est un jugement, vous lui laisserez toujours son nom d'*idée*.

Je sens que cette leçon commence à se prolonger au delà des bornes que nous nous prescrivons ordinairement; il est temps de la terminer. J'ai regret, en finissant, de n'avoir pas mieux développé quelques-unes des choses qu'elle renferme; mais votre méditation achèvera un travail imparfait.

Vous vous direz que, si l'homme met quelque prix à son intelligence, il doit, tous les jours, rendre grâces à l'auteur de la nature de lui avoir donné la faculté de parler, puisque c'est par la parole qu'il affirme la vérité, et qu'il nie l'erreur. L'être qui ne parle pas sera mû par l'instinct du sentiment, mais non éclairé par la lumière de la raison; ou combien sera

faible cette lumière, à moins qu'il ne supplée la parole par un langage d'action perfectionné lui-même par la parole!

Vous admirerez que la langue des Grecs n'ait plus cherché à nommer la *raison*, quand une fois elle eut nommé la *parole*.

Vous applaudirez aussi à la langue des Romains, qui ne distingua jamais le *raisonnement* du *discours*.

Ce bon sens, empreint dans les langues des anciens peuples, vous avertira de la nécessité de diriger vos réflexions vers les signes de la pensée, afin de connaître la pensée elle-même.

Alors, vous ne serez plus étonnés de l'influence que la philosophie accorde au langage, sur le développement des facultés de l'esprit, et sur le développement de ses connaissances.

Et vous vous pénétrerez enfin de cette vérité, que *l'art de penser* ne dépend pas seulement de *l'art de parler*, mais qu'*il se réduit à l'art de parler;* dans le même sens que l'art de mesurer les angles *se réduit*, en géométrie, à l'art de mesurer les arcs de cercle; et qu'en astronomie, l'art de trouver la latitude des lieux, *se réduit* à l'art de trouver les différentes hauteurs du pôle.

Après avoir long-temps arrêté votre pensée

sur cette admirable propriété, qui fait de la parole un instrument nécessaire à l'attention, pour changer les sentimens en idées, en faisant succéder à des rapports qui n'étaient que sentis, des rapports qu'on perçoit et qu'on affirme, vous ne pourrez vous empêcher de remarquer :

Que cette différence, entre les simples sentimens de rapport et les perceptions de rapport, est la mesure de la différence entre les esprits ;

Que tous les hommes, sans être doués du même degré de sensibilité, ou de la même espèce de sensibilité, ont néanmoins, dans leur sentiment, une source intarissable de connaissances ; mais que les uns, possesseurs indolens d'un bien qu'ils négligent, laissent leur intelligence dans un état de pauvreté et de dénûment, tandis que les autres, plus actifs et plus industrieux, s'enrichissent tous les jours de nouvelles acquisitions ;

Qu'à la vérité, lorsqu'il s'agit de ces rapports qui sont puisés au fond de la nature humaine, des rapports qui intéressent vivement la morale et la justice, de ceux qui nous révèlent notre dignité ou notre grandeur, l'égalité s'établit aussitôt entre les âmes ; toutes sont

émues également; toutes s'élèvent à la fois : le sentiment tient lieu de connaissance; il se suffit à lui-même, et le savant oublie ce qu'il savait, pour sentir avec les ignorans.

Mais ces circonstances sont rares : le sublime ne se montre que de loin à loin dans les productions des hommes : et, si les ouvrages de la nature, si l'ordre de l'univers en offrent des des modèles qui subsistent toujours, l'habitude nous empêche de les admirer; souvent même elle nous empêche de les sentir.

C'est donc dans les rapports de l'ordre commun, dans les choses ordinaires de la vie, c'est-à-dire, dans presque tout ce que les hommes pensent, ou disent, ou font journellement, que se marque cette différence entre les esprits qui cultivent le sentiment, et ceux qui le conservent brut, s'il est permis de le dire. Ceux-ci, toujours esclaves d'une aveugle routine, semblent craindre de surpasser l'instinct des animaux : les premiers, par l'exercice continuel de leurs facultés, s'élèvent sans cesse au-dessus d'eux-mêmes.

Le sentiment de rapport, qui précède toujours la perception de rapport, mais qui ne se change pas toujours en perception, vous fera soupçonner qu'il est peu d'idées dont tous les

hommes ne portent le germe dans leur sentiment; et vous serez moins surpris, en lisant l'histoire de la philosophie, de voir Socrate enseigner que toutes les connaissances acquises dans le cours de la vie sont des réminiscences. Comme ce qu'il apprenait lui-même, il l'avait déjà senti, il croyait ne rien apprendre de nouveau.

Si, en effet, tous les rapports que nous apercevons ont déjà été sentis; si toutes nos connaissances ont été précédées par le sentiment, il sera vrai que toutes les idées que nous nous sommes faites dans nos leçons antérieures, nous les avions auparavant dans le sentiment.

Il sera vrai que la notion que je viens de vous donner de l'*idée* elle-même, tout le monde l'a dans le sentiment.

Qui pourrait n'avoir pas senti que, pour acquérir une connaissance nouvelle, il faut remarquer ce qu'on n'avait pas remarqué, distinguer ce qu'on voyait confusément?

Voulez-vous un grand exemple, voulez-vous une grande preuve, que dans tous les temps on a *senti* que les idées consistent dans des rapports de distinction? Jetez un moment les yeux sur les ouvrages des scolastiques, de ces

philosophes qui, pendant cinq ou six siècles, n'ont connu et enseigné d'autre doctrine que celle d'Aristote, auquel ils attribuaient une sorte d'infaillibilité. Comme tout ce qu'on jugeait utile de savoir se trouvait dans Aristote, on n'avait pas besoin de penser par soi-même, et l'on se gardait bien de faire la moindre observation, la moindre expérience; il suffisait que le maître eût parlé. On eût fait un acte de rébellion en consultant la nature. Cependant le besoin d'idées se faisait toujours sentir, car la curiosité ne nous abandonne jamais : aussi qu'arrivait-il? C'est que, ne pouvant rien démêler, rien distinguer dans la nature qui n'existait plus pour eux, les scolastiques se mirent à faire sur les mots des distinctions sans fin. Il n'y a pas une de leurs pages qui ne soit remplie de divisions, de distinctions et de sous-distinctions; on *sentait* donc qu'on ne peut s'instruire qu'en saisissant des rapports de distinction; on le sentait, mais on le comprenait mal.

Encore un mot, et j'ai fini.

Nous avons distingué dans cette leçon trois sortes de jugemens, où l'on ne supposait qu'une manière de juger : nous avons acquis trois *idées*.

Nous avons séparé les images et les souvenirs, des idées avec lesquelles on les confondait : ce sont deux *idées* que nous n'avions pas.

On ne voyait rien entre les idées originaires des sens et les idées innées : nous avons remarqué trois manières de sentir, intermédiaires entre ces deux extrêmes; et nous avons eu trois *idées* de plus.

Nous avons noté trois autres *idées* encore, et trois idées bien distinctes, correspondantes aux trois mots, *nature*, *origine*, *cause*.

C'est ainsi que, toujours comptant, pesant, mesurant, nous avançons peu à peu, attentifs à ne laisser derrière nous que des comptes aisés à vérifier; il n'y a pas d'autre philosophie, d'autre manière de chercher la vérité; il n'y a pas d'autre manière de connaître les choses; car, pour emprunter à Pascal des paroles qu'il a lui-même empruntées d'une autorité plus élevée, *Dieu a tout disposé avec poids, nombre et mesure.*

CINQUIÈME LEÇON.

ÉCLAIRCISSEMENS SUR L'ORIGINE DES IDÉES.

Fausse doctrine de l'école de Descartes, et de celle de Locke.

Après les éclaircissemens que je vous ai donnés sur la *nature* des idées, je vous dois d'autres éclaircissemens sur leur origine et sur leur cause; ou plutôt, sur leurs *diverses origines*, et sur leurs *diverses causes*.

Vous le savez ; on a voulu rendre raison de l'intelligence de l'homme, avec les seules modifications que l'âme reçoit à l'occasion du mouvement des organes. On a dit que les plus étonnantes merveilles du génie s'opéraient par les seules sensations : on a été jusqu'à se persuader qu'un seul élément sensitif suffisait à toutes les variétés, à toutes les richesses de la pensée.

Une philosophie qui donne ainsi tout aux sensations n'est guère moins éloignée de la vérité que celle qui leur refuse tout. Rien n'est plus démenti par l'observation, que cet élément

unique avec lequel on voudrait former notre intelligence. Car l'intelligence, telle que nous la possédons, ne peut exister que par la combinaison de quatre élémens passifs qui sont autant de matériaux de connaissances, et par l'énergie de trois élémens actifs qui sont comme les ouvriers qui mettent en œuvre ces matériaux.

Les quatres élémens passifs de nos connaissances, ce sont nos quatre manières de sentir; les trois élémens actifs, ce sont les trois facultés de l'entendement.

Otez un de ces élémens, actif, ou passif, l'intelligence change aussitôt. Sans le sentiment de ses facultés, l'homme ignorera toujours que son âme est un principe d'action; privé du sentiment moral, il ne connaîtra ni la justice, ni la vertu; ôtez-lui le raisonnement, il tombe jusqu'à l'animal.

Quatre manières de sentir, et trois manières d'agir; quatre origines, et trois causes d'idées : voilà donc les données de la nature; telles sont les conditions sans lesquelles ne pourrait jamais s'opérer le développement complet de notre intelligence.

Je me propose d'ajouter quelques réflexions à celles que je vous ai déja communiquées, et de

parler encore de ces origines, et de ces causes de nos idées; aujourd'hui des *origines*, à la prochaine séance des *causes*.

Je me verrai obligé de critiquer les doctrines et le langage des philosophes. Je serai forcé de rejeter presque tout ce qui a été dit et pensé sur l'origine des idées, comme j'ai été forcé de rejeter presque tout ce qui a été dit et pensé sur l'origine des facultés de l'âme. (t. 1, leç. 14.)

Quelque peu d'envie, quelque répugnance même qu'on se sente pour le blâme et la censure, il faut bien cependant, quand on a consenti à recevoir le titre et qu'on s'est engagé à remplir les devoirs de professeur de logique, ne pas trop craindre de se montrer conséquent.

Or, la manière dont nous avons conçu et résolu le problème de l'origine de nos connaissances, étant opposée à Platon et à Aristote; à Descartes et à Locke; à Mallebranche et à Condillac, comment dire que la raison est pour nous, sans en tirer la conséquence, que ces philosophes ont confondu l'erreur avec la vérité?

Nous dirons donc qu'ils se sont trompés, toutes les fois que nous serons en état d'en donner les preuves, et qu'il nous paraîtra utile de les donner.

Les quatre manières de sentir que nous avons remarquées, en observant ce qui se passe en nous, ne sont pas le privilége de quelques individus, elles appartiennent à tous les hommes: le sentiment-sensation, le sentiment des opérations de l'âme, le sentiment des rapports, et le sentiment moral, sont l'apanage de l'espèce humaine toute entière.

Il est vrai que si tous les hommes, en vertu d'une nature qui leur est commune, peuvent sentir de même, il s'en faut bien qu'ils sentent en effet de même, et par conséquent qu'ils aient les mêmes idées, et le même nombre d'idées. Dans tous se trouvent sans doute quatre germes de connaissances, quatre sources d'idées; mais, dans tous, ces germes ne sont pas également féconds, ces sources ne sont pas également abondantes.

Quelles variétés, quelles différences ne présente pas *le sentiment des opérations de l'esprit,* si l'on compare le sauvage à l'homme civilisé; l'ignorant qui pense à peine, à un Corneille, à un Pascal; si l'on se compare soi-même à soi-même dans des instans divers! Ces différences entre les sentimens des opérations de l'esprit, ne sont pas moindres, pour le nombre, et pour les degrés, que celles qui se trou-

vent entre les opérations elles-mêmes; car l'âme ne peut pas agir, qu'en même temps elle ne sente qu'elle agit, comme elle ne peut pas sentir qu'elle agit, qu'elle n'agisse en effet. Penser, et ne pas sentir qu'on pense, ou sentir qu'on pense et ne pas penser, sont des choses contradictoires. Mais remarquez bien que je ne dis pas que la pensée soit inséparable de son *idée;* je dis qu'elle est inséparable de son *sentiment.* On peut penser sans s'apercevoir qu'on pense, mais non pas sans le *sentir.*

Or, la plupart des hommes ont une telle indolence à penser, qu'il faut, pour les y contraindre, les besoins les plus pressans de la vie. Combien laissent leur âme plongée dans un sommeil léthargique, en comparaison du très-petit nombre dont l'activité renaît sans cesse d'elle-même! Les premiers ignoreront toujours ce qu'ils peuvent; car d'où leur viendrait l'idée de leurs facultés quand il n'en ont pas le sentiment? Ceux au contraire qui, agissant continuellement, éprouvent continuellement le sentiment de leur action, trouveront sans peine, dans les variétés de ce sentiment qui ne les abandonne jamais, les idées de toutes leurs facultés, ou de toutes les manières d'agir dont leur âme est susceptible.

En n'ayant égard qu'à la seconde des origines que nous avons assignée aux idées; en ne considérant que le sentiment des opérations de l'âme, il est donc manifeste que tous les hommes ne peuvent pas avoir une intelligence égale.

L'intelligence doit présenter des variétés plus grandes encore, à raison des variétés du sentiment des rapports, et à raison des variétés du sentiment moral.

Le sentiment des rapports ne pouvant avoir lieu que par la présence simultanée des idées antérieurement acquises, qui ne voit d'abord qu'il doit être plus rare chez les uns, et plus fréquent chez les autres ?

Quant au sentiment moral, observez ce qui se passe dans le monde, à l'époque où nous vivons; rappelez dans votre mémoire ce que vous avez appris des hommes qui ont vécu dans les siècles passés; et demandez-vous si le sentiment de la justice et de l'humanité, si les sentimens généreux, élevés, tendres, affectueux, si les sentimens de délicatesse et de pudeur, se trouvent au même degré dans toutes les âmes.

Le sentiment des opérations de l'esprit, le sentiment des rapports, et le sentiment moral, étant donc distribués à mesures inégales,

il faut que la même inégalité se retrouve dans les idées intellectuelles et dans les idées morales qui naissent de ces sentimens.

Mais quoi ! nous remontons aux sources de l'intelligence, nous parlons de l'inégalité des esprits, et nous ne remarquons pas avant tout les sens et les sensations. Est-ce par oubli, ou volontairement ?

Ce n'est point par oubli. Comment pourrions-nous perdre un instant de vue que les premières idées viennent des sensations, qui elles-mêmes nous sont venues par les impressions faites sur les sens ?

Mais nous nous abuserions étrangement si, dans l'effet de l'action des objets sur les sens, nous croyions voir quelque chose de plus que des sensations, et les idées sensibles qui se montrent à leur suite. Nous nous abuserions surtout si, dans les seules sensations et les seules idées sensibles, nous nous flattions de découvrir tout ce que renferme notre nature sensible et intellectuelle. Car, ce qu'il y a de plus exquis dans la sensibilité ne se trouve pas certainement dans les sensations ; ce qu'il y a de plus excellent dans l'intelligence, n'est pas dans les idées sensibles (leç. 2).

Si les qualités de l'esprit étaient en raison

des sensations éprouvées et des idées qui en dérivent, les premiers rangs ne seraient pas pour les Descartes, les Newton, et pour les hommes qui ont le plus vécu d'une vie intérieure. Ce n'est pas à des solitaires que nous devrions les plus beaux modèles de la raison et du goût.

Les *sensations* sont le commencement de l'exercice de la *sensibilité*. Les idées sensibles sont le commencement de l'intelligence. Mais ces *commencemens* ne sont pas *principes* de sentimens autres que les sensations, d'idées autres que les idées sensibles. Les sensations précèdent les autres manières de sentir, elles ne les engendrent pas. Les idées sensibles sont antérieures aux idées de rapport et aux idées morales; elles ne se transforment pas en idées de rapport, en idées morales. Ce qu'il y a de plus noble, de plus élevé dans l'esprit, ne se trouve donc ni dans les sensations, ni dans les idées sensibles. Les idées sensibles sont les premières en date: elles sont même une condition sans laquelle, dans notre état actuel, nous serions privés de toute idée intellectuelle et de toute idée morale. Mais si les idées sensibles sont les premières en ordre de succession, elles ne sont pas les premières sous les rapports qui donnent

à notre être toute sa dignité, à notre raison toute sa puissance.

Telle est la part des sensations et des idées sensibles. Chercher à l'augmenter aux dépens des autres espèces de sentimens et des autres espèces d'idées, ce serait perdre d'un côté sans rien gagner de l'autre. Car les sensations ne peuvent s'accroître que de ce qui leur est homogène. Les idées sensibles ne peuvent s'identifier qu'avec des idées de même nature.

Disons donc qu'il existe, non pas une source, mais quatre sources d'idées; non pas une origine, mais quatre origines de connaissance: disons que ces origines ne sauraient se confondre dans une origine unique, parce que les quatre manières de sentir qui sont ces quatre origines, sont tellement distinctes et séparées, qu'il y a solution de continuité entre les unes et les autres (leç. 3).

Que peut-on objecter contre cette théorie? Qu'elle se sépare des deux principales doctrines qui jusqu'à ce moment ont partagé les philosophes?

Mais cela n'est point une objection, car les deux doctrines dont on parle, sont elle-mêmes divisées entre elles, les partisans de l'une faisant toutes les idées originaires des sens, et les par-

tisans de l'autre ne concevant pas qu'on établisse le moindre rapport entre les idées et les sensations.

Dira-t-on que nous sommes dans la nécessité de combattre toutes les raisons, et de réfuter tous les argumens employés par les disciples ou les successeurs de Platon et d'Aristote?

L'obligation qu'on nous impose n'est pas aussi onéreuse qu'on se l'imagine. A ce que ces philosophes ont d'opposé à notre doctrine, nous avons déjà répondu, en établissant cette doctrine; à ce qu'ils ont d'opposé entre eux, nous répondrons à Aristote par Platon, et à Platon par Aristote; ou plutôt nous ne répondrons ni à l'un ni à l'autre, puisque leurs argumens ne s'adressent pas à nous. Les Platoniciens attaquent les Péripatéticiens; nous ne sommes pas Péripatéticiens. Les Péripatéticiens attaquent les Platoniciens; nous ne sommes pas Platoniciens. Aucune des innombrables difficultés que, depuis des siècles, se font réciproquement les philosophes qui ont traité de l'origine des idées, ne nous regarde. Nous ne disons pas: *Les idées viennent des sens.* Nous ne disons pas: *les idées sont innées.* Nous disons que ces deux opinions sont fausses l'une et l'autre; la première, pour n'être qu'en partie d'accord avec l'expérience;

la seconde, pour être tout-à-fait contraire à l'expérience.

Je pourrais me borner à ce peu de mots. Ils suffisent pour nous donner le droit de négliger des raisonnemens qui ne nous intéressent en rien. Mais le but principal de nos leçons étant, ainsi que nous l'avons annoncé plusieurs fois, de chercher à acquérir cet esprit de critique, qui, dans les ouvrages des philosophes, sépare à l'instant et avec autant de sûreté que de promptitude, le vrai du faux, soit dans les idées, soit dans la manière de les exprimer; nous examinerons quelques-uns de ces raisonnemens qu'on donne et qu'on reçoit comme des preuves irrésistibles. Nous arrêterons un moment notre attention sur quelques-uns de ces énoncés dont des yeux prévenus croient voir s'échapper la plus vive lumière.

Commençons par le passage si connu et si souvent reproduit de *la Logique de P. R.* L'auteur de cette logique, ou plutôt Descartes dont il emprunte le raisonnement, veut prouver, contre Gassendi et contre Hobbes, que toutes les idées ne viennent pas des sens. Il cite à son appui l'idée de l'*être* et celle de la *pensée*; et il prétend que l'âme forme ces idées par sa pro-

pre énergie, indépendamment du concours des organes. Voici le passage.

« Je demande par quel sens les idées de l'*être* et de la *pensée* sont entrées dans l'esprit. Sont-elles lumineuses ou colorées pour être entrées par la vue? d'un son grave ou aigu pour être entrées par l'ouïe? d'une bonne ou mauvaise odeur pour être entrées par l'odorat? d'un bon ou d'un mauvais goût, pour être entrées par le goût? froides ou chaudes, dures ou molles pour être entrées par l'attouchement? que, si l'on dit qu'elles ont été formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on prétend que les idées de l'*être* et de la *pensée* ont été formées, et comment elles ont été formées; ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion? que si l'on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avouer que les idées de l'*être* et de la *pensée* ne tirent en aucune sorte leur origine des sens; mais que notre âme a la faculté de les former de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens, comme un peintre peut être porté à faire un tableau pour l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela

que le tableau a tiré son origine de l'argent. »
(Logique de P. R. P. 12 et 13.)

Ainsi donc, suivant Descartes et suivant P. R., les idées de l'*être* et de la *pensée* ne viennent point des sens. On fait l'énumération de tous les sens l'un après l'autre ; aucun ne fournit immédiatement ces idées. A l'opération des sens, on ajoute les opérations de l'esprit qui modifient l'image sensible ; les idées de l'être et de la pensée ne se montrent pas encore. L'image sensible, soit qu'on la considère antérieurement à la modification qu'elle a reçue de l'esprit, soit qu'on la considère après cette modification, n'est et ne peut être qu'une image sensible. Et rien, ajoute-t-on, n'est plus déraisonnable que de croire qu'elle changera de nature, pour devenir l'idée de l'être, ou l'idée de la pensée. Ces deux idées étant essentiellement différentes des images sensibles, n'ont pas, comme les images sensibles, leur origine dans les sens. Il faut donc que l'âme les forme d'elle-même, qu'elle les tire de sa propre substance.

Voilà deux opinions également célèbres par le nombre et par l'autorité de ceux qui les professent. Elles ne peuvent pas en même temps être vraies l'une et l'autre, puisqu'elles sont

opposées ; mais elles peuvent être erronées toutes deux. Vous allez juger si ce n'est pas entre elles que se trouve la vérité. Ma critique ne portera dans ce moment que sur l'origine de l'idée de la *pensée*. Ce que je me propose de dire sur l'origine de l'idée de l'*être* sera mieux placé à l'article des idées générales ; car l'idée de l'être est une idée générale et même la plus générale de toutes.

Je ne balance pas un instant à prononcer que l'opinion attaquée par Port-Royal ne peut se soutenir. L'idée de la *pensée* est l'idée de l'*action de l'âme*. Et comment veut-on que l'idée de l'action de l'âme naisse de la sensation? On le concevrait, si l'âme était active dans la sensation. Mais combien de fois n'avons-nous pas dit et prouvé le contraire (t. 1)?

Omnis idea oritur à sensibus ; toute idée a son origine dans les sens : tels sont les premiers mots de la logique de Gassendi. Il prouve, mais moins bien que Locke ne l'a fait depuis, et surtout moins bien que Condillac ne l'a fait après Locke, que les idées intellectuelles et les idées morales ne se développent qu'à la suite des idées sensibles, qui sont les premières, et qui viennent incontestablement des sens, ou des sensations.

Mais, si l'on a fait voir d'une manière satisfaisante, et qui laisse aujourd'hui très-peu à désirer, dans quel ordre les principales idées d'où résulte l'intelligence se montrent successivement à l'esprit, on n'a jamais prouvé, et l'on ne prouvera jamais, qu'elles dérivent toutes d'une seule et même origine. On n'a jamais prouvé, et l'on ne prouvera jamais, que l'idée d'une faculté de l'âme dérive de la sensation, qu'elle soit une modification de la sensation, une transformation de la sensation.

L'auteur de la *Logique de Port-Royal* est donc fondé à trouver déraisonnable qu'on veuille faire sortir l'idée de la pensée, de la même source que les idées sensibles. Mais l'opinion qu'il embrasse lui-même, est-elle plus raisonnable que celle qu'il repousse ?

« L'idée de la *pensée* ne tire pas son origine des sens ; elle n'en vient ni immédiatement, ni médiatement ; donc l'âme a la faculté de la former de soi-même. »

Quelle conséquence ! Il aurait fallu, pour la justifier, démontrer l'impossibilité de toute autre origine d'idées que les sens ; il aurait fallu que nous pussions bien comprendre ce qu'on disait, quand on prononçait ces mots : *l'âme a la faculté de former des idées de soi-même ;*

il aurait fallu, avant tout, nous dire clairement ce que c'est que *l'idée*, ce que c'est que la *pensée*. Aucune de ces conditions n'a été remplie.

1°. Demandez-vous à l'auteur ce que c'est que l'idée, il vous répond : « Nous appelons du nom d'"*idée* tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité, que nous concevons une chose de quelque manière que nous la concevions. » (Log. de Port-Royal, p. 7.)

Vous me dispensez de vous faire remarquer l'obscurité d'une définition que vous comprenez à peine.

2°. Lui demandez-vous ce que c'est que la pensée, il vous répond : « Il ne faut pas demander que nous expliquions le mot *pensée*. Ce terme est du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurcirait en voulant les expliquer. (*Idem*, page 12.)

Nous avons essayé de l'expliquer ce terme, ou ce mot *pensée*, en déterminant la chose qu'il exprime; et nous osons croire que nous n'avons obscurci ni le mot, ni la chose.

L'idée que nous nous sommes faite de la pensée se compose de deux idées partielles, celle de l'entendement et celle de la volonté :

chacune de ces deux idées partielles comprend trois idées individuelles ; l'idée de l'entendement, celles de l'attention, de la comparaison et du raisonnement ; l'idée de la volonté, celles du désir, de la préférence et de la liberté ; en sorte que, dans l'idée de la pensée, se trouvent réunies les idées des six facultés de l'âme ; et, dans la valeur du mot *pensée*, cumulées les valeurs des six mots qui désignent les six facultés (t. 1, leç. 4).

Ces six facultés individuelles, dont la réunion constitue la pensée, ou la faculté de penser, nous sont connues chacune en elles-mêmes ; nous connaissons leurs rapports immédiats, ou leurs origines particulières ; nous connaissons encore l'origine qui leur est commune à toutes, et de laquelle elles dérivent toutes.

L'idée que nous avons de la pensée se trouve donc déterminée de la manière la plus exacte, et la plus rigoureuse ; aucune des idées qui sont dans l'esprit humain ne peut avoir un plus grand degré de clarté ; l'horloger le plus habile ne connaît pas mieux le mécanisme d'une montre, que nous ne connaissons les élémens constitutifs de la pensée. Nous l'avions déjà dit (t. 1, p. 176-77) ; nous nous plaisons

à le redire, pour appeler de nouveau la critique la plus sévère, et nous délivrer d'une illusion, si nous nous sommes laissés séduire par une fausse lumière.

3°. « L'idée de la pensée n'a pas son origine dans les sens; donc l'âme forme cette idée de soi-même. »

S'il était démontré, d'un côté, qu'il n'y a pas d'autre origine d'idées que les sens, et, de l'autre, que l'idée de la pensée ne vient pas des sens; il est clair que l'idée de la pensée se trouverait sans origine; et alors, on serait bien forcé d'avancer, ou que cette idée est innée, ou que l'âme l'a produite d'une manière quelconque.

Mais nous savons aujourd'hui, à n'en plus douter, que les sens ne sont pas la seule origine de nos idées; par conséquent, de ce que l'idée de la pensée n'a pas son origine dans les sens, on n'a pas le droit de conclure que l'âme la forme de soi-même; car une idée qui n'a pas son origine dans les sens, ou plutôt dans les sensations, peut l'avoir dans une autre manière de sentir : la conclusion du raisonnement n'est donc pas nécessaire.

4°. Examinons cette conclusion en elle-même, et isolée du principe dont on la déduit :

l'âme forme de soi-même l'idée de la pensée. Je vous demande, non pas si vous saisissez la vérité ou la fausseté de cette proposition, mais si vous en comprenez le sens, si vous pouvez lui en prêter un.

L'âme fait-elle de rien l'idée de la pensée? la forme-t-elle avec quelque matière préexistante renfermée dans sa substance?

Si elle la fait de rien, elle a donc la puissance de créer; si elle la forme avec une matière préexistante, qu'on nous dise quelle est cette matière préexistante. Ce n'est pas la sensation, puisque c'est pour écarter les sensations qu'on attribue à l'âme un pouvoir indépendant; ce n'est pas quelqu'une des trois autres manières de sentir; on n'en soupçonne pas l'existence.

Qu'est-ce donc? quelque idée endormie peut-être, *ideæ quæ manent sopitæ;* mais alors il ne faudrait pas dire que l'âme forme ses idées, il faudrait dire qu'elle les réveille; et nous demanderions ce que c'est que des idées qui dorment, et comment on les réveille. Nous pourrions ajouter que des idées qu'on réveille existent déjà, et que, par conséquent, on ne les forme pas.

Le raisonnement de l'auteur de la *Logique de Port-Royal*, bon contre ses adversaires, pèche

donc en lui-même ; et l'on ne saurait se défendre de le trouver également vicieux, et dans le fond, et dans la forme.

Après vous être convaincus qu'on ne peut rendre raison de l'idée de la *pensée*, ni en suivant les philosophes qui enseignent que toutes les idées sont originaires des sens, ni d'après les philosophes de l'école opposée, vous ne me demanderez pas où se trouve la *raison* de cette idée. Vous le savez déjà. La réponse est aussi simple qu'évidente : *l'idée de la pensée a sa raison, ou son origine, dans le sentiment de la pensée.*

Comment a-t-on pu ne pas apercevoir une vérité que l'analogie la plus naturelle semble mettre sous les yeux ?

D'où viennent les idées sensibles? elles viennent des sens, des sensations, des sentimens-sensations.

D'où viennent les idées des couleurs? elles viennent de la sensation des couleurs, du sentiment des couleurs.

Suivez cette analogie, et vous avez l'origine de toutes les idées.

D'où vient l'idée des facultés de l'âme, de l'action de l'âme, de la pensée ? elle vient du sentiment des facultés de l'âme, du sentiment

de l'action de l'âme, du sentiment de la pensée.

D'où viennent les idées de rapport? des sentimens de rapport.

D'où viennent les idées morales? des sentimens moraux.

Tout confirme donc notre théorie, et les preuves directes que nous en avons données, et les vices des autres doctrines, et la facilité avec laquelle nous expliquons des choses qui n'avaient jamais été expliquées.

L'argument de Port-Royal contre Gassendi et contre Hobbes est le plus solide qu'on ait opposé aux partisans des idées originaires des sens. Aussi l'a-t-on reproduit contre Locke et contre Condillac, mais toujours en lui faisant perdre de sa force, parce qu'on le présentait mal, et parce qu'on voulait le faire servir à appuyer des doctrines plus éloignées encore de la vérité, et plus contraires à l'expérience, que la doctrine qu'on attaquait.

Quelquefois, à l'idée de la pensée, ou, ce qui est la même chose, aux idées intellectuelles des facultés de l'âme, on a substitué les idées morales; et, comme Port-Royal demandait à Gassendi de quelle couleur est la pensée, on a

demandé à Locke et à Condillac de quelle couleur est la morale. On leur a reproché de vouloir faire de la morale avec des sons, des saveurs, etc. ; on a été jusqu'à les accuser d'anéantir toute morale avec leur fausse philosophie.

Quand on fait de pareilles objections; quand on se permet des inculpations aussi graves, sans s'être bien assuré qu'elles sont fondées, on s'expose étrangement à manquer soi-même à la morale.

Les sensations, les cinq espèces de modifications que l'âme reçoit à la suite des impressions faites sur les organes, peuvent être considérées chacune dans ce qu'elles ont de particulier, de caractéristique ; et toutes, dans ce qu'elles ont de commun (leç. 2). Sous le premier point de vue, elles sont, couleur, son, saveur, odeur, chaleur, etc. ; sous le second point de vue, elles affectent l'âme en bien et en mal ; elles l'avertissent de son existence ; l'âme prend connaissance de ses affections et d'elle-même.

Or, ce n'est pas du premier point de vue que Locke et ses vrais disciples ont voulu faire naître les idées morales : c'est du second.

Avec des couleurs, on fera des tableaux; avec

des sons, on fera de la musique; on ne fera pas de la morale.

Mais, dans le sentiment de plaisir et de douleur, dans la conscience du bien-être ou du mal-être qui nous viennent de nos semblables, sentiment et conscience qu'on identifiait avec la sensation, qu'on appelait *sensation*, on a cru trouver les premières notions du juste et de l'injuste.

Voilà ce qu'on pouvait, et ce qu'il fallait attaquer, et non pas le rouge ou le bleu, le grave ou l'aigu, qui sont étrangers à la question, et qui n'y fussent jamais entrés, si elle avait été posée par une raison plus éclairée.

Je ne continuerai pas l'examen de ce qu'on a dit pour résoudre le problème de l'origine de nos connaissances. Nous trouverions toujours, ou erreurs, ou inexactitudes : les uns, sous le vain prétexte d'une perfection chimérique, ont voulu soustraire la raison de l'homme à toute influence de la sensibilité; les autres, n'ayant pas aperçu tous les modes de la sensibilité, et trompés par le mot *sensibilité* même, ont demandé aux sensations plus qu'elles ne pouvaient donner; ils ont cru tenir d'elles ce qui leur venait de quelque autre manière de sentir; et cette méprise les a trop souvent éga-

rés : quant aux premiers, ils n'ont jamais été sur la bonne route.

Les philosophes ont donc mal raisonné, en traitant la question de l'origine des idées. Voyons si ceux qui se sont le moins éloignés de la vérité ont mieux parlé qu'ils n'ont raisonné. Je serai sévère jusqu'à la minutie; mais les vices du langage que je relèverai ont fait, et font encore tant de mal, qu'on devra me trouver trop indulgent.

On dit : *les idées viennent des sens*. J'observe d'abord que cette proposition est fausse dans sa généralité. On attribue à toutes les idées ce qui ne convient qu'aux idées sensibles : on suppose qu'il n'existe qu'une seule origine d'idées, quand il est démontré qu'il y en a plusieurs.

2°. En restreignant la proposition aux idées sensibles, et en supposant que des sens il pût venir quelque chose à l'âme, ce seraient de simples sensations, et non pas des idées sensibles; l'âme reçoit les sensations; elle ne reçoit pas les idées sensibles; elle les fait elle-même, en agissant sur les sensations.

3°. Les idées sensibles, alors même qu'on les confondrait avec les sensations, ne peuvent venir, ou être venues des sens, qu'autant

qu'elles seraient, ou qu'elles auraient été dans les sens. Comme cette absurdité qu'on dit, n'est pas ce qu'on veut dire (car nous parlons ici des philosophes qui refusent l'intelligence et le sentiment à la matière), il s'ensuit qu'on s'est mal exprimé.

Les idées viennent par les sens. 1°. Cette proposition pèche par sa trop grande généralité, comme la précédente ; 2°. elle confond les idées, ou du moins les idées sensibles, avec les sensations ; 3°. on donne à entendre que les idées sont primitivement dans les objets extérieurs, et que, pour arriver jusqu'à l'âme, elles passent à travers les sens : certainement ce n'est pas cela qu'on veut dire.

Mais, ~~dira-t-on~~, qui peut ainsi prendre ces propositions à la lettre? qui ne voit qu'on a voulu dire seulement que les idées ont leur origine dans la sensation, dans la modification que l'âme reçoit à l'occasion des mouvemens du corps?

Qui? lisez ce qui s'écrit ; vous verrez qu'on demande encore aujourd'hui à ceux qui font venir les idées *par les sens*, si elles sont blanches ou noires, rondes ou carrées, pour être entrées par la vue, ou par le toucher; vous verrez qu'on se porte, envers ceux qui font venir

les idées *des sens*, comme envers ceux qui les font venir *par les sens*, jusqu'à les accuser de professer le matérialisme, et d'être les corrupteurs de la morale. Il est vrai que c'est par une déplorable confusion d'idées qu'on fait ces ridicules questions, et qu'on se livre à de pareils excès. On confond d'abord les idées sensibles avec les sensations, ensuite les sensations avec les impressions faites sur les organes; après quoi il n'est plus étonnant qu'on ne voie dans les idées qu'un simple mouvement de la matière, et dans l'homme qu'une machine soumise aux lois de la nécessité.

On aurait prévenu ces imputations aussi absurdes qu'odieuses, si l'on avait mis plus d'exactitude dans son langage : mais continuons.

Les idées ont leur source dans la sensation ou dans la réflexion. Ceci laisse beaucoup à désirer sans doute; cependant on aperçoit une grande amélioration : 1°. les sensations ont pris la place des sens; 2°. dans *la réflexion*, on voit indiquée une seconde source d'idées; et quoique la *réflexion* ne soit pas une source d'idées (leç. 4), on n'a pu l'ajouter aux sensations sans avoir reconnu l'insuffisance d'une source unique.

Nihil est in intellectu quod priùs non fuerit in sensu. Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans le sens. Il y a peu de sentences qui aient joui de l'infaillibilité d'un axiome aussi long-temps que celle là ; peu qui aient été reçues avec un assentiment aussi universel.

Que dira-t-on, si, outre sa fausseté, elle renferme trois vices d'expression qui permettent de l'interpréter de trois manières différentes ?

Nihil, rien. Comment entendrons-nous ce mot? Locke lui fait signifier *aucune de nos idées, aucune de nos connaissances.* Condillac entend par le même mot, *aucune de nos idées,* comme Locke, et de plus, *aucune des facultés de notre âme.* Quel est celui qui a mieux pénétré le véritable sens du prétendu axiome ?

In intellectu, dans l'entendement. Est-ce de l'âme qu'il s'agit? est-ce d'une faculté de l'âme? est-ce d'une faculté qu'on voudrait supposer appartenir, ou au corps ou à l'âme? est-ce de la réunion de toutes les idées? car le mot *entendement* a reçu toutes ces significations.

In sensu, dans le sens. Veut-on parler des sens organes du corps, ou des sensations qui

sont des modifications de l'âme? c'est ce qu'on ne dit pas.

Ainsi, on nous laisse dans la perplexité sur ce que nous devons penser, sur ce que nous devons croire, sur ce que nous devons enseigner. Mais que dis-je? et qui n'est pas intimement convaincu que la maxime qu'on attribue à Aristote, et que personne ne comprend, ni ne peut comprendre, ou du moins, que personne n'est assuré de comprendre, est, ou une vérité irréfragable, ou une erreur monstrueuse?

Tel est trop souvent le funeste pouvoir du langage. Son influence se porte jusqu'aux générations les plus reculées; et parce qu'un homme s'est mal exprimé à une certaine olympiade, il faut que nous soyons divisés au dix-neuvième siècle de l'ère chrétienne.

Il ne tiendrait qu'à nous cependant de prévenir le mal ou de l'arrêter dans ses progrès. La parole n'est pas nécessairement trompeuse. Elle peut représenter fidèlement la pensée; c'est là sa destination; on peut l'y ramener quand elle s'en écarte. Eh quoi! est-il donc si difficile de mettre de la clarté dans ses discours, quand on en a mis dans ses idées? et pourquoi ne serait-on pas entendu des autres si l'on s'entend soi-même?

Nous croyons donc qu'on nous entendra, lorsque nous dirons : non pas que *les idées viennent des sens, ou par les sens*; non pas qu'*elles viennent des sensations*; non pas qu'*elles ont leur origine dans les sens, ou dans les sensations*; mais lorsque, rectifiant à la fois des opinions fausses, et des énoncés vicieux, nous dirons que :

Dans l'esprit de l'homme, il n'y a aucune idée qui n'ait son origine dans quelque sentiment; que les idées sensibles ont leur origine dans le sentiment-sensation ; les idées intellectuelles, dans le sentiment de l'action de l'âme, et dans le sentiment des rapports; les idées morales dans le sentiment moral :

Ou, pour nous exprimer en moins de mots, *toute idée a son origine dans le sentiment*; ou, pour le dire plus brièvement encore, *toute idée a été sentiment.*

On pourra contester la vérité de ces propositions ; mais du moins on saura ce qu'on attaque.

J'ai reçu, en effet, des objections présentées avec une grande clarté. Je ne vous les communiquerai pas aujourd'hui. Je consacrerai une séance particulière et très-prochaine à l'examen des raisons qu'on oppose, non-seulement à no-

tre théorie des idées, mais encore à plusieurs des choses que nous avions déjà dites.

Concluons cependant que l'homme serait privé de toute intelligence, s'il était privé de toute sensibilité. Il n'aurait idée ni de l'univers, ni de l'auteur de l'univers, ni de lui-même, ni des rapports qui naissent de ces idées. N'étant pas averti de son existence propre, comment pourrait-il soupçonner d'autres existences?

Mais la nature ne l'a pas confondu avec les êtres insensibles : elle a voulu même que sa place fût au-dessus et hors de tous les êtres sensibles. S'il leur ressemble un moment par les sensations, il en diffère bientôt par les autres manières de sentir; et il s'en sépare surtout par le sentiment du juste et de l'honnête, qui sera éternellement étranger aux attributs de l'animal.

Le sentiment est donc la première condition de l'intelligence; comme l'action de l'âme, dont nous allons parler dans la leçon suivante, en est la seconde.

Où manque, où finit le sentiment, là manquent, là finissent les idées.

Il n'y a rien, absolument rien pour l'intelligence de l'homme, non pas même l'idée de

Dieu, autant qu'il nous est donné d'en concevoir la nature, qui n'ait ses racines dans le sentiment : il n'y a rien au-delà du sentiment.

Je ne dis pas, au-delà du sentiment il n'y a rien pour la certitude ; je ne dis pas, il n'y a rien pour la croyance.

Je dis que nos idées ne peuvent dépasser les bornes de notre sentiment.

Je dis qu'une philosophie qui se vanterait d'avoir franchi ces bornes, se vanterait d'avoir franchi les bornes de notre nature, les bornes de notre raison, et les bornes de l'âme humaine : ce serait une philosophie sans idées. Et cependant il s'est trouvé des esprits qui se sont abusés jusqu'à penser qu'on n'atteint à la vraie science qu'en s'élançant ainsi; et cette science qu'ils ont cru posséder, ils l'ont nommée *sublime*, *transcendante*.

O combien Pascal pensait différemment ! « Il ne faut pas guinder l'esprit, dit-il ; il ne faut pas donner à ces bonnes choses (aux connaissances) le nom de *grandes*, *hautes*, *élevées*, *sublimes*, cela perd tout. Je voudrais les nommer *basses*, *communes*, *familières*; ces noms-là leur conviennent mieux : *Je hais les mots d'enflure.* »

SIXIÈME LEÇON.

ÉCLAIRCISSEMENS SUR LES CAUSES DE NOS IDÉES.

Des rapports. Solution de quelques questions.

Sentir et *connaître*, nous l'avons assez dit, sont deux choses qu'on doit bien se garder de confondre. Pour sentir, il suffit à l'âme d'être passivement affectée; au lieu que pour connaître, il faut qu'elle agisse sur ce qu'elle sent, ou que son action se soit déjà appliquée à ce qu'elle a senti d'abord.

Entre le sentiment et la connaissance, se trouve donc interposée l'action de l'âme; et cette action, toujours nécessaire, se fait remarquer surtout lorsqu'elle a été provoquée par de vifs sentimens de plaisir ou de peine, ou lorsqu'elle a été commandée par un ordre plus absolu de l'âme elle-même.

Alors, les facultés de l'entendement se portent à l'envi sur toutes nos manières de sentir. L'attention les isole pour les étudier à part, pour connaître ce qu'elles sont en elles-mêmes. La comparaison les rapproche; elle cherche à

les apprécier les unes par les autres. Le raisonnement profite de ce que lui ont appris l'attention et la comparaison; il pénètre plus avant; il découvre ce que les deux premières facultés nous auraient toujours laissé ignorer.

Le sentiment, s'il était seul, aurait beau se répéter, se multiplier, cesser, recommencer, et remplir ainsi la vie la plus longue, il ne laisserait après lui aucune trace de lumière. Le passé serait perdu, l'avenir ne pourrait être soupçonné; et l'absence de toute mémoire, de toute prévoyance, concentrerait la durée des siècles dans une existence toujours momentanée, toujours indivisible.

Il ne suffit donc pas que le sentiment recèle les sources de l'intelligence; il faut que l'âme applique ses forces au sentiment pour en faire sortir les idées (leç. 2).

On a de la peine à recevoir cette vérité sans la restreindre par quelques exceptions. On convient que les idées des *facultés de l'âme*, que plusieurs idées de *rapport*, et plusieurs idées *morales*, ne se présentent pas d'elles-mêmes; qu'il faut pour les obtenir un travail de l'esprit qui ne se fait que trop sentir, et qui n'est pas toujours récompensé par le succès. Mais en même temps on est porté à croire que les idées

sensibles nous viennent toutes faites, qu'elles ne diffèrent en rien des sensations, et qu'elles sont l'effet immédiat de l'impression des objets sur nos sens.

Je n'ai besoin, pour achever de vous convaincre, que des observations les plus communes, les plus familières.

Qu'on mette sous nos yeux une écriture inconnue; ce sera, je suppose, de l'arabe ou du sanscrit. Que verrons-nous au premier instant? Que discernerons-nous?

Je dis que nous *verrons* tout; mais que nous ne *discernerons* rien.

Nous verrons tout, car les rayons partis de chacun des points de tous les caractères qui sont devant nous, pénètrent jusqu'au fond de l'œil, et font sur la rétine une impression, en vertu de laquelle nous sentons ou nous voyons, sans qu'il nous soit possible de ne pas voir. La volonté ferait de vains efforts pour nous soustraire à des sensations qui sont la suite nécessaire du mouvement reçu par l'organe.

Mais, s'il est incontestable que nous verrons tout, il ne l'est pas moins que nous ne discernerons rien, tant que l'œil qui vient de recevoir l'impression simultanée de tous les caractères, ne l'aura pas distribuée par le regard en

plusieurs impressions partielles et successives; et, si nous nous obstinions à ne jamais regarder ainsi successivement, les pages d'un volume resteraient sous nos yeux, des années, toute la vie, sans rien transmettre à l'intelligence. Il faut donc que le regard s'arrête sur chaque mot en particulier, afin de détacher son image de l'image totale; et cela ne suffit pas encore. Pour peu que le mot soit composé, ne le fût-il que de trois, ou même de deux caractères, nouss ommes obligés de le décomposer, d'étudier ces caractères un à un, pour parvenir à les embrasser à la fois d'une manière distincte.

C'est ainsi que nous avons appris à lire notre langue; et, si aujourd'hui nous saisissons avec une extrême rapidité toutes les lettres qui entrent dans la composition d'un mot français; si nous les distinguons infailliblement les unes des autres, c'est que nous avons dès long-temps appris à faire cette distinction. Les enfans en sont la preuve. Ils ne voient d'abord, à l'ouverture d'un livre, que du blanc et du noir; et j'ajoute, sans craindre d'énoncer un paradoxe, qu'ils ne distinguent même le blanc du noir que parce qu'ils ont appris à les distinguer. Un enfant dont les yeux s'ouvrent pour la pre-

mière fois à la lumière, voit sans doute; mais ne croyez pas qu'il soit affecté par la diversité des couleurs. Toutes se réunissent en une sensation confuse, dans laquelle il ne démêle rien, et dans laquelle il ne pourra rien démêler jusqu'au moment où le regard aura opéré ce démêlement.

Si nous ne faisions que voir sans jamais regarder, tout nous assure que le sens de la vue serait impuissant à nous donner la moindre idée.

Qui n'a pas éprouvé qu'on peut avoir cent fois, et les yeux bien ouverts, parcouru la longueur d'une rue, sans en connaître autre chose que la direction et le point où elle aboutit, parce que ce sont les seules choses qu'on aura remarquées?

A voir la multitude des monumens d'architecture, des ouvrages de sculpture et de peinture, qui ornent les places, les palais, et qu'on rencontre partout dans une grande capitale, ne dirait-on pas qu'il est impossible que, de tant d'impressions qui se renouvellent à chaque instant, il ne sorte une foule d'idées? Vous savez ce qui en est, et jusqu'où vont, dans les beaux-arts, les connaissances du peuple. Il a des yeux qui reçoivent l'impression des chefs-

d'œuvre ; mais distrait par d'autres soins, et par d'autres intérêts, il ne s'en sert pas pour regarder.

Que ceux qui prétendent que l'attention n'est pas toujours indispensable pour acquérir des idées, nous expliquent comment il se fait que dans une ville comme Paris, dont les murs sont couverts de toutes sortes d'écritures, d'adresses, d'enseignes, d'affiches, etc., il se trouve, et non pas en petit nombre, des hommes de cinquante, de soixante ans, qui ne connaissent pas les lettres de l'alphabet, des lettres qui n'ont cessé de frapper leurs yeux ; depuis leur première enfance. Une telle expérience dit mieux que tout que, pour se faire des idées par le moyen de l'œil, il ne suffit pas de voir, de sentir, et qu'il est nécessaire de regarder, de donner son attention.

Vous raisonnerez sur tous les sens comme sur le sens de la vue ; et vous concluerez avec certitude, qu'un être organisé comme nous le sommes, mais de manière, s'il est permis de le supposer, à ne jamais donner son attention, à ne jamais faire un usage actif de ses sens, à recevoir toujours passivement l'impression des objets, n'aurait aucune idée sensible, absolument aucune.

Or, dès qu'il est une fois démontré que l'action de l'âme est la cause productrice des idées sensibles, de ces idées qu'on acquiert avec une telle facilité qu'elles semblent naître spontanément des sensations, qu'elles semblent se confondre avec les sensations, que presque tous les philosophes ont confondues avec les sensations, il est démontré, sans doute, que les idées intellectuelles et les idées morales, dont le plus grand nombre échappent à tant d'esprits, sont aussi le produit de l'action de l'âme, lorsque cette action s'applique aux trois autres manières de sentir, soit par la simple attention, soit par la comparaison, soit par le raisonnement.

Je n'ajouterais rien à ces réflexions, si toutes nos idées étaient *absolues*; mais nous avons des idées *relatives*, des idées de *rapport*; et ces idées jouent le plus grand rôle dans l'intelligence. Il est donc nécessaire de les considérer en particulier, afin de savoir en quoi elles diffèrent des idées absolues.

Je vous demande ce qui résulte en vous aujourd'hui de la présence d'une idée sensible. Remarquez bien que je ne vous demande pas ce qui résulte des premières idées sensibles qu'acquiert un enfant en venant au monde.

Vous répondez que l'idée sensible nous

montre un corps, un objet extérieur à l'âme, ou quelque qualité de cet objet.

Que résulte-t-il de l'idée d'une faculté de l'âme ? Elle nous fait connaître une faculté de l'âme.

Que résulte-t-il d'une idée morale? Elle nous fait connaître un acte moral, un acte produit par la volonté d'un agent libre, quand nous jugeons cet acte conforme ou contraire aux lois.

Ainsi donc, aux idées sensibles, aux idées des facultés de l'âme, aux idées morales, correspondent des réalités, des choses réelles qui sont en nous, ou hors de nous, et que ces idées nous font connaître.

Mais si je vous demande quelle est, en vous ou hors de vous, la réalité qui correspond à une idée de *rapport*, à une idée de ressemblance, à une idée d'égalité ; peut-être éprouverez-vous quelque embarras pour me répondre.

Comparons les idées *absolues* aux idées de *rapport*.

Je suppose que l'œil recevant l'impression simultanée de toutes les lettres qui composent un mot entier, le regard vienne à se fixer sur une seule de ces lettres : à l'instant la sensation produite par cette lettre se démêle des autres sensations; elle les domine, elle est mieux sentie,

et nous avons une idée sensible. De la même manière, nous en obtiendrons une seconde, une troisième, etc.

Or, lorsque par la direction de l'organe sur les objets de nos sensations, et par l'application de l'activité de l'âme aux sensations elles-mêmes, nous avons acquis plusieurs idées sensibles, et qu'elles sont à la fois présentes à l'esprit, il arrive souvent que nous sentons entre ces idées des ressemblances ou des différences; et alors nous pouvons continuer à déployer notre activité sur ces idées, comme nous pouvons la laisser oisive. Dans ce dernier cas, les idées, quoique présentes, se montrent faiblement à l'esprit, et nous sentons à peine qu'elles se ressemblent ou qu'elles diffèrent. Mais si l'action de l'âme continue à se porter, et se porte avec plus de force sur ces idées, le sentiment de leur ressemblance, ou de leur différence, prend aussitôt de la vivacité; il devient idée de ressemblance, ou de différence.

Il n'en est pas de cette nouvelle idée, comme de l'idée sensible. L'idée sensible dérive d'une sensation qui suppose la présence d'un objet extérieur. L'idée de ressemblance ou de différence dérive d'un sentiment qui suppose la présence de deux idées existant à la fois dans

l'esprit. Et, comme souvent il a fallu par la comparaison rapprocher ces deux idées, les porter en quelque sorte l'une sur l'autre, les *rapporter* l'une à l'autre, on a donné au sentiment qui naît de leur présence, le nom de *sentiment de rapport.*

Tant que le rapport est senti confusément, on lui laisse le nom de *sentiment de rapport.* Lorsque, par l'effet de l'action de l'âme, ce sentiment, de confus qu'il était, devient un sentiment distinct, on l'appelle *idée de rapport, perception de rapport.*

Ce que la sensation est à l'idée sensible, le sentiment de rapport l'est à l'idée de rapport.

L'idée sensible suppose deux choses : sensation préexistante, action de l'âme sur cette sensation.

L'idée de rapport suppose également deux choses : sentiment de rapport préexistant, action de l'âme sur ce sentiment de rapport.

Les sensations sont les matériaux des idées sensibles. Les sentimens de rapport sont les matériaux des idées de rapport ; et c'est l'activité de l'âme qui met ces matériaux en œuvre.

Les idées de rapport considérées sous le point de vue de leur formation, c'est-à-dire, sous le point de vue de leur origine et de leur cause,

ont donc la plus grande analogie avec les idées sensibles, et avec toutes les idées absolues; mais elles en diffèrent essentiellement sous un autre point de vue.

Supposez que deux objets extérieurs A et B agissent sur vous, l'un après l'autre. Dans cette supposition, vous éprouverez deux sensations, l'une après l'autre.

Que les deux objets agissent à la fois ; vous éprouverez deux sensations à la fois.

Si les deux sensations éprouvées à la fois sont suivies de deux idées sensibles, vous aurez simultanément deux idées sensibles.

Ces deux idées sensibles et simultanées, amèneront un sentiment de rapport.

De ce sentiment de rapport enfin, naîtra ou pourra naître une *idée de rapport*, du rapport entre A et B, lequel sera un rapport de ressemblance, si les deux objets vous ont affecté semblablement.

L'idée de rapport dérive immédiatement du sentiment de rapport. Le sentiment de rapport dérive de la présence simultanée de deux idées: ces deux idées, si elles sont sensibles, dérivent de deux sensations correspondantes; sensations qui ont été produites par la double action des deux objets extérieurs.

Par la double action des deux objets A et B, vous avez donc obtenu trois idées ; l'idée de l'objet A, l'idée de l'objet B, et de plus l'idée de leur ressemblance.

L'idée occasionée par l'objet A, a hors de vous un type, un modèle : elle correspond à un être placé hors de vous, ou à quelque qualité réelle de cet être : du moins nous le croyons ainsi, et j'ajoute cette restriction, afin de prévenir des objections intempestives sur la réalité extérieure des êtres. L'idée occasionée par l'objet B a également un modèle hors de vous, savoir l'objet B ; mais l'idée de ressemblance, où a-t-elle son modèle ? Quelle est, hors de vous, la réalité qui lui correspond ? Ce n'est pas l'objet A tout seul ; ce n'est pas l'objet B tout seul. Serait-ce les deux objets réunis ? Les deux objets réunis ne sont pas une troisième réalité distincte d'A et de B. Dans la réunion d'A et de B, il n'y a pas trois choses réelles, dont l'une soit A, l'autre B, et l'autre la réunion.

Vous raisonnerez sur les idées de rapport qui naissent de la comparaison des idées des facultés de l'âme, et sur les idées de rapport qui naissent de la comparaison des idées morales, comme vous venez de le faire sur les idées de rapport qui naissent de la comparaison des idées

sensibles; et vous arriverez toujours au même résultat, savoir qu'il suffit de deux objets aperçus en même temps, pour obtenir trois idées.

Nous sommes donc amenés à cette conclusion, que les idées de rapport, à la différence des idées absolues qui correspondent toujours à quelque objet, à quelque réalité, placée en nous, ou hors de nous, qui toutes ont un modèle, substance ou qualité, sont des idées qui ne correspondent à aucun objet réel, qui soit exclusivement leur objet. Les idées de rapport supposent, il est vrai, des réalités, des objets, puisqu'elles dérivent de deux idées absolues dont chacune a son objet; mais elles n'ont pas d'objet qui leur soit propre, et qui soit distinct des deux objets qui ont donné lieu à cette idée de rapport.

Cependant on a voulu réaliser cet objet que rien ne montre, que rien ne peut montrer, puisqu'il n'existe pas. On lui a donné le nom même de *rapport*; et l'on a dit que les rapports existaient dans les êtres, ou dans les qualités des êtres, et qu'ils en partageaient la réalité.

Dans les êtres se trouvent les fondemens des rapports, les termes des rapports, les objets qui occasionent les idées d'où naissent les rap-

ports. Mais les rapports eux-mêmes ne sont pas dans les êtres.

Le mot *rapport* signifie deux choses. Quelquefois, mais rarement, on le prend dans un sens actif, et alors il signifie à peu près la même chose que *comparaison*, comme lorsque nous disons qu'on peut, ou qu'on ne peut pas établir un rapport entre deux objets. Plus souvent, presque toujours, on le prend dans un sens qui n'est pas actif, et alors il exprime le résultat de la comparaison, c'est-à-dire, l'idée qui provient du rapprochement de deux objets. Or, ni la comparaison de deux objets, ni l'idée qui résulte de cette comparaison, ne peuvent se trouver ailleurs que dans une intelligence. C'est donc là seulement et exclusivement que peuvent se trouver les rapports, et non pas dans les objets qui les ont occasionés.

Ainsi, quand nous dirons, conformément à une manière de s'énoncer qui probablement appartient à toutes les langues, qu'il *y a* des rapports entre les choses; qu'il *y a* un rapport entre la lumière, et la structure de l'œil; qu'il *y a* des rapports admirables, une harmonie divine entre toutes les parties de l'univers; qu'il *y a* un nombre infini de rapports, quelquefois visibles, plus souvent cachés, entre tous les

êtres, etc.; nous devrons nous garder de croire que ces rapports existent réellement hors de nous, et dans les êtres. Car nous ne pouvons affirmer qu'il *y a* des rapports entre les êtres, qu'autant, et de la même manière que nous affirmons qu'il *y a* des rapports entre les idées qui nous représentent ces êtres.

Or, sur quel fondement disons-nous qu'il *y a* un rapport entre deux idées? Ce n'est pas que le rapport existe dans les idées; c'est qu'il se montre à leur suite, comme une idée nouvelle, comme une idée d'une espèce nouvelle.

L'idée de rapport naît immédiatement d'un sentiment de rapport, quand, par un acte d'attention, nous démêlons ce sentiment de tous les autres sentimens; et comme nous n'avons pu avoir ce sentiment de rapport que par la comparaison de deux idées, il s'ensuit que pour obtenir une idée de rapport, il faut deux actes de l'esprit, un acte d'attention, et une comparaison; tandis qu'on obtient, ou que l'on peut obtenir l'idée absolue par la simple attention.

Il y a donc entre les idées absolues et les idées de rapport, non pas une seule différence, mais deux différences très-remarquables. Les idées absolues ont toujours un objet qui leur est propre, et on les acquiert par l'attention. Les idées

de rapport exigent une comparaison, et elles n'ont pas d'objet qui leur soit exclusivement propre, et distinct des deux objets qui ont donné lieu à l'idée de rapport.

On demandera peut-être quelle est l'utilité de ces analyses si recherchées, pour dédommager de la fatigue qu'elles donnent.

Une analyse ne saurait être accusée de recherche, si elle est naturelle; or, elle est toujours naturelle, lorsqu'elle naît du sujet que l'on traite.

Quant à la fatigue, j'aurais bien mal employé ma peine, si elle ne ménageait la vôtre.

Et quant à l'utilité, voici ce que j'ai à vous répondre : Si vous oubliez que les idées de rapport exigent toujours une comparaison, vous vous exposerez à les confondre avec les idées absolues; vous leur supposerez un objet à part; cet objet imaginaire prendra bientôt à vos yeux assez de consistance pour servir de base à quelque système, et votre philosophie ne portera sur rien.

Alors, vous réaliserez le froid, le chaud, le dur, le mol, le sec, l'humide, etc.; et, avec Aristote, vous ferez de la mauvaise physique.

Vous croirez apercevoir des choses positives dans les qualités relatives de l'âme ; vous vous

perdrez dans vos raisonnemens sur le beau, le bon, le sage, le fou, etc.; et, avec Platon, vous ferez de la mauvaise métaphysique.

Vous prêterez aussi une vaine réalité aux rapports de similitude; vous remplirez la nature de genres, d'espèces; et, avec les philosophes du moyen âge, vous ferez de la scolastique.

A quoi tiennent souvent les plus grandes erreurs! un seul mot négligé, une seule idée mal démêlée, suffisent pour faire tout le mal, en corrompant les sciences dans leur source.

Je me borne, pour le moment, à ces réflexions sur les idées de *rapport*. Notre objet aujourd'hui n'est pas de nous livrer à des développemens sur ces idées, ni sur aucune espèce d'idées. Nous avions établi que toutes les idées, sans en excepter une seule, ont leur cause dans l'action de quelqu'une des facultés de l'entendement. On a cru que nous allions trop loin; qu'il n'est pas toujours nécessaire de la coopération de l'esprit, et que plusieurs idées nous viennent sans aucun travail de notre part. J'ai dû confirmer par de nouvelles observations ce que j'avais d'abord avancé, ce que j'avais prouvé; et j'ose croire que vous êtes maintenant persuadés, que nous ne sommes étrangers à la formation d'aucune de nos idées. Cette proposition ne peut être ni

restreinte, ni modifiée; il faut la recevoir toute entière.

Les conséquences de ceci se présenteront en foule à ceux qui sont versés dans la lecture des philosophes. Je m'arrêterai à une seule, qui ne suppose aucune érudition philosophique, et que chacun pourra vérifier par des applications journalières.

Puisque toutes nos idées sont notre ouvrage, puisque toutes celles que nous avons acquises, et que nous pouvons acquérir, sont l'effet d'une action propre et nécessaire de l'âme ; puisqu'il est vrai que la nature, en se réservant de faire naître elle-même le sentiment, nous a laissé le soin de notre intelligence ; que, pour la développer, il nous suffit d'appliquer l'activité dont elle nous a doués, aux divers sentimens qu'elle nous donne sans cesse, et qui ne nous manquent jamais ; l'homme n'a donc pas le droit de se plaindre de son ignorance ; il ne tient qu'à lui de s'en délivrer : que lui faut-il pour cela ? Sentir et agir : Qu'a-t-il à faire pour sentir ? et que n'agit-il après avoir senti ?

C'est parce que nous laissons oisives nos facultés, que l'esprit est si dénué de connaissances. Le raisonnement, pour peu qu'il se prolonge, effraie notre paresse. Une compa-

raison, dont les termes ne se touchent pas, nous paraît aussitôt impossible; et l'attention ne peut concentrer ses forces sur un seul point, sans faire violence à nos habitudes de dissipation.

Le mal est donc dans ce manque de courage, dans cette lâcheté d'âme, qui s'arrête ou qui recule à la moindre résistance.

Cependant, une expérience dont nous sommes continuellement les témoins, peut nous éclairer, et nous donner de la confiance; elle nous apprendra comment on surmonte une inertie malheureusement trop naturelle, et comment, dans l'étude des sciences, nous pourrions être dispensés de trop pénibles efforts.

Nous voyons, en effet, que tous les hommes, quelque soit leur état, leur âge, leur pays, connaissent bien vite ce qu'ils ont un grand intérêt à connaître, ou plutôt ce qui les intéresse vivement; car il n'est que trop ordinaire qu'ils se trompent sur leurs vrais intérêts. Nous voyons en même temps, que les peuples, comme les individus, restent étrangers à tout ce qui n'a pas de rapport à leurs nécessités, à leurs commodités, à leurs goûts, à leurs préjugés; qu'ils ignorent les causes les plus simples

des phénomènes de la nature, quand ils n'ont jamais senti le besoin d'en faire l'étude.

Observez, je vous prie, de quelle manière les connaissances varient avec les diverses positions où l'on se trouve.

Celui qui cultive paisiblement son jardin, se doute-t-il de ce que c'est que la métaphysique, de ce que c'est que l'algèbre? A-t-il quelque idée de la science militaire, de la marine, des arts du luxe, etc.? Mais s'il ignore des choses qui lui paraissent autant de frivolités, il n'en est pas de même des productions qui fournissent à sa subsistance : ici, il est très-habile; il ne se trompe ni sur les différentes qualités des graines, ni sur le terrain ou l'engrais qui leur convient, ni sur le moment de semer, de planter, de recueillir; il prévoit la disette et l'abondance; il sait quel jour sera le plus favorable pour se rendre au marché; en un mot, il a des idées très-exactes et très-variées sur tout ce qui concerne le jardinage.

Quant aux plantes stériles qui bordent son petit enclos, ils les connaît à peine, quoiqu'elles soient continuellement sous ses yeux; il les confond toutes sous le nom général *d'herbes*, de *mauvaises herbes*; il n'a pas intérêt de les connaître plus particulièrement, à moins ce-

pendant qu'il n'en reçoive du dommage; car alors il ne manque pas de leur donner à chacune un nom particulier. Il a un égal intérêt de connaître ce qui lui nuit, et ce qui lui est utile.

A la place du jardinier, supposez un botaniste. Vous le verrez étudier toutes les parties de la végétation, depuis le cèdre jusqu'à l'hysope ; il s'appliquera à désigner toutes les plantes par des noms caractéristiques ; pour lui il n'en est aucune de stérile ou de nuisible : sa gloire n'est pas moins intéressée à connaître les unes que les autres.

Pourquoi l'astronome se prive-t-il du sommeil, pour observer les astres, mesurer leurs distances, calculer leurs révolutions ? Pourquoi le peintre cherche-t-il à démêler les moindres accidens des ombres et de la lumière ? Le musicien, les plus faibles nuances d'un accord ? Le moraliste, les motifs les plus cachés de nos actions ? N'est-ce point parce qu'ils ~~font consister leur intérêt~~ placent leur gloire dans des découvertes de cette espèce ?

Si les différens objets de la nature n'intéressent pas l'homme, il n'en prendra jamais connaissance. Comment les remarquerait-il, lorsqu'à peine il les voit ? Les sensations sont

si légères, si fugitives, qu'elles échappent à l'attention, qui seule peut les changer en idées, et les imprimer ainsi dans la mémoire.

Il faut donc, pour sortir de l'ignorance dans laquelle nous naissons tous, et pour nous former des idées des choses; ou nous borner à l'étude des objets qui ont un rapport direct à notre conservation, à nos besoins, à nos plaisirs, à nos goûts, parce qu'alors seulement l'action sera naturelle à l'esprit; ou, si la société nous fait un devoir d'acquérir des connaissances dont on ne sent pas d'abord les avantages, et vers lesquelles on ne se porterait qu'avec une sorte de répugnance, il faut suppléer l'attrait qui leur manque, par l'attrait même du travail qu'elles exigent, et par le plaisir de les acquérir.

Lorsqu'on nous expose des vérités déjà connues, ou lorsque nous nous livrons à la recherche de quelque vérité nouvelle, si les opérations de l'esprit se faisaient et se succédaient d'une manière régulière et bien ordonnée, le mouvement de la pensée, loin d'être une peine, serait le plus vif des plaisirs, plus vif même que celui d'avoir satisfait la curiosité ou un besoin plus réel de connaître; car la jouissance que donne la possession de la vérité est une jouissance de calme, de repos;

au lieu que celle que nous donne la recherche de la vérité est une jouissance animée qui se fait mieux sentir.

L'exercice des facultés de l'esprit n'aurait donc rien que d'agréable, s'il était réglé par les lois d'une bonne méthode; l'étude des langues, des mathématiques, de la philosophie, de la législation, serait pleine de charmes; et une connaissance acquise serait toujours suivie du désir d'en acquérir une nouvelle.

Il est rare que nous sachions ainsi nous conduire : nous nous mettons à la suite de ceux qui nous ont devancés; nous supposons qu'ils sont dans la bonne voie; mais le plus souvent ils ne font que nous égarer après avoir inutilement usé nos forces.

De même que le corps se fatigue promptement dans un sentier raboteux et mal éclairé, de même l'esprit se rebute bientôt de parcourir une suite d'idées obscures, incohérentes, difficiles; et, comme ordinairement celles qui devraient être les premières sont loin de leur place véritable, c'est à l'entrée des sciences que se trouvent les plus grands obstacles. L'esprit, d'abord épuisé, croit qu'il n'est pas né pour l'action, et il reste immobile. Si ses premiers mouvemens s'étaient faits avec plus d'ordre et

de régularité, il aurait éprouvé des plaisirs inattendus qui l'auraient excité à se porter toujours en avant, pour en trouver toujours de nouveaux; et, arrivé au but, il aurait peut-être moins senti le bonheur de le toucher, que le regret de l'avoir atteint trop promptement.

Il faut donc ajouter une considération, et la plus importante des considérations à cette vérité démontrée, que toutes les idées sont le produit de l'action de nos facultés. Il ne suffit pas, en effet, d'agir : l'intelligence sera toujours à une distance infinie du point où elle peut s'élever, si l'action n'est pas soumise à des règles. C'est parce que le génie a trouvé le moyen de faire le meilleur emploi de ses forces, qu'il a inventé les sciences et les arts. Il doit tout à sa méthode; et, si nous savions nous l'approprier, les choses qui nous paraissent aujourd'hui les plus difficiles nous étonneraient alors par leur extrême simplicité.

Mais je résiste au désir que j'aurais de vous parler de la méthode : l'occasion de reprendre cet utile sujet se présentera de nouveau et plus d'une fois. Je veux, pour terminer cette séance, vous proposer, sur les idées, quelques questions qui ont beaucoup occupé, et qui occupent encore beaucoup les philosophes.

Si vous ne trouvez pas une grande difficulté à les résoudre au moyen des principes que nous avons établis, ce sera un motif de plus pour adopter ces principes avec confiance.

Les idées sont-elles antérieures aux sensations ?

Il s'agit ou des idées sensibles, ou des idées intellectuelles, ou des idées morales. Veut-on parler des idées intellectuelles, et des idées morales? Nous avons fait voir qu'elles ne se montrent qu'après les idées sensibles. Veut-on parler des idées sensibles? Il est évident qu'elles supposent des sensations antérieurement éprouvées.

Les idées sont-elles indépendantes des sensations ?

Les idées sensibles ne sont pas indépendantes des sensations, puisqu'elles ont leur origine dans les sensations. Quant aux idées intellectuelles et aux idées morales ; quoiqu'elles n'aient pas leur origine dans les sensations, elles en dépendent en ce sens que, dans notre constitution actuelle, nous serions privés de ces idées si nous étions privés de toute sensation (leç. 2.).

Y a-t-il des idées innées ? C'est demander s'il y a des idées antérieures aux sensations, indépendantes des sensations. (*V.* leç. 8).

Les idées diffèrent-elles des sensations?

Les idées ne diffèrent pas seulement des sensations, des sentimens-sensations ; elles diffèrent de toute espèce de sentiment. Sentir des rapports de distinction, et sentir simplement, ne sont pas une même chose.

A-t-on idée de tout ce qu'on sent?

C'est demander si la connaissance suit tous les degrés et toutes les nuances du sentiment; si l'intelligence se confond avec la sensibilité ; s'il suffit de sentir pour démêler tout ce qui se passe au dedans de nous; si tous les hommes qui se ressemblent par le sentiment, se ressemblent par leurs lumières. C'est demander si l'on peut être instruit, sans avoir rien fait pour s'instruire.

Toute idée est-elle perception?

Avoir une idée, ou discerner ce qu'on a senti confusément, ou apercevoir, ou percevoir, c'est la même chose.

L'idée est-elle la première opération de l'entendement?

L'idée n'est ni la première, ni aucune opération de l'entendement. L'idée est le produit d'une opération ou d'un acte de l'entendement, de l'exercice de quelqu'une de ses facultés; elle n'est ni une faculté, ni une opération, ni un acte.

Il ne fallait donc pas confondre l'idée avec la *pensée*; c'était la confondre avec les opérations, ou les facultés de l'âme;

Ni en faire *un être réel*, puisqu'elle n'est qu'une modification de l'esprit;

Ni la regarder comme quelque chose de *mitoyen* entre les êtres et leurs qualités ou leurs *modes*, et croire avoir déterminé sa nature, en lui donnant le nom *d'entité modale*, parce qu'une pareille opinion est tout-à-fait inintelligible;

Ni dire avec Mallebranche que *les idées sont l'essence même de la Divinité qui se manifeste à notre âme;* et que comme nous voyons tout par les idées ou *dans les idées* qui, suivant ce philosophe, sont en Dieu, *nous voyons tout en Dieu;* car il n'y a rien de semblable entre ce qui résulte de l'application de nos facultés à nos sentimens, et l'essence divine;

Ni prétendre, avec les péripatéticiens, que les idées sont des *espèces* envoyées par les objets, d'abord aux sens, et ensuite à l'esprit pour représenter ces objets; parce que ces espèces chimériques n'ont jamais existé que dans l'imagination des péripatéticiens (t. 1. p. 146.).

Par le nom d'*idée*, Descartes, nous l'avions déjà dit, entend *cette forme de nos pensées*,

par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. Cette définition revient à la suivante : l'*idée* est la forme de nos pensées par laquelle nous avons *idée* de ces pensées.

Bonnet veut que l'idée soit *toute manière d'être de l'âme dont elle a la conscience ou le sentiment.* Ceci revient à l'explication de Descartes ; ou, si l'on pense que ce soit autre chose, Bonnet confond l'idée avec le simple sentiment. Il fallait dire : *le sentiment distinct, la conscience distincte.*

On serait d'abord tenté de croire que Buffon s'est plus approché du but, et même qu'il a frappé au but, lorsqu'il définit les idées des *sensations comparées*. Mais outre que cette définition ne peut convenir qu'aux idées sensibles, et que, par la comparaison des sensations, Buffon entend leur association, remarquez que, pour comparer deux sensations, il faut avoir deux sensations, et que, pour avoir deux sensations, pour sentir qu'on a deux sensations, il faut les avoir distinguées l'une de l'autre, il faut en avoir idée : les sensations comparées supposent les idées.

Pourrions-nous ne pas nommer Platon, en parlant des idées ? et nous sera-t-il possible

de savoir ce que son école entendait par le mot *idée?*

Le platonicien Alcinoüs, philosophe grec, qui vivait au commencement de l'ère chrétienne, va nous le dire, et même avec une rare précision.

L'idée est, par rapport à Dieu, son *intelligence*; par rapport à nous, le *premier objet de l'entendement;* par rapport à la matière, la *mesure;* par rapport au monde sensible, le *modèle;* par rapport à elle-même, l'*essence.*

Je demande à Platon et à Alcinoüs de me dire d'abord ce que c'est que l'*idée,* afin que je puisse juger de la vérité ou de la fausseté de tout ce qu'on lui attribue; et, s'ils me répondent qu'ils viennent de la définir, et même d'en donner cinq définitions différentes; ou, ce qui revient au même, de nous avertir des cinq acceptions différentes que prend le mot *idée*, je n'insiste pas; et je m'arrête à la seconde de ces acceptions, à la seule qui nous intéresse dans ce moment, à celle qui considère l'idée par rapport à nous.

L'idée est le premier objet de l'entendement. L'entendement se conçoit de deux manières: ou bien c'est une faculté à laquelle nous devons toutes nos connaissances, ou bien il est la réu-

nion de toutes nos connaissances. Si vous le regardez comme une faculté, soit simple, soit composée d'autres facultés, son premier objet n'est pas l'idée, c'est le sentiment. Si vous ne voyez dans l'entendement qu'une réunion de connaissances ou d'idées, l'idée ne sera pas son premier objet; car alors l'idée serait l'objet de l'idée.

Ajoutez qu'on ne fait pas une définition en disant que l'*idée est le premier objet de l'entendement;* c'est une simple proposition qui suppose qu'on sait déjà ce que c'est que l'idée.

J'aurais encore bien des remarques à faire sur les différentes manières dont on a envisagé la question des idées, tant parmi les anciens que parmi les modernes. Mais en voilà assez sur des opinions qui ne sont, en effet, que des opinions. Comment seraient-elles autre chose, quand elles s'appuient sur des définitions, arbitraires pour la plupart, et presque toujours faites d'avance, comme si la nature devait se plier à nos fantaisies, et changer aussitôt ses lois pour celles qu'il nous plaît de lui commander, en vertu de nos définitions?

Peut-être, messieurs, en voyant combien il nous a été facile d'apprécier les divers senti-

mens des philosophes, et de résoudre quelques-unes des questions qui les divisent, serez-vous plus disposés à consentir à ce que je vous ai proposé.

Peut-être ne permettrez-vous plus au doute d'approcher de ces vérités; que le germe de toutes nos connaissances se trouve dans le sentiment; que ce germe eût été à jamais stérile, s'il n'avait été fécondé par un principe actif; que la lumière de l'esprit n'a pu naître que de ce concours; et qu'au moment même où il s'est opéré, un premier rayon, échappé du fond de son être, a annoncé à l'homme qu'il possédait une intelligence.

Mais cette facilité de discussion, et cette évidence de raisonnement, s'il m'est permis de le dire, vous les attribuerez surtout au soin que nous avons pris de mettre quelque exactitude dans notre langage, à l'attention constante de ne jamais faire usage d'un mot essentiel, sans nous être auparavant assurés de l'idée dont il devait être le signe.

Semblables à ces échos dont il suffit d'appeler un seul pour qu'aussitôt il appelle l'écho voisin, qui, à son tour, éveille, comme en sursaut, tous les autres, les mots d'une langue bien faite s'appellent et se répondent à l'instant,

non en imitateurs serviles comme l'écho, mais en interprètes toujours libres, et cependant toujours fidèles, jusqu'à ce que celui qui n'a plus besoin d'interprète, celui qui est lié au sentiment, ait fait entendre sa voix.

SEPTIÈME LEÇON.

Objections contre l'ordre de nos leçons, et contre notre doctrine des idées.

DANS une des dernières séances (leç. 5), je me suis engagé à revenir sur quelques objections, que je me voyais, pour le moment, forcé de laisser sans réponse. J'aurais répondu à toutes, à mesure qu'elles m'étaient adressées, si je n'avais craint d'interrompre une suite de raisonnemens qui demandaient à être rapprochés pour se prêter un appui mutuel.

Maintenant, qu'à l'exception des *idées innées* dont je parlerai à la prochaine leçon, j'ai fait connaître suffisamment quelle est ma manière de concevoir les premiers développemens de notre intelligence, je puis et je dois chercher à acquitter ma promesse.

Première objection contre l'ordre de nos leçons. — Le sujet qui sert de texte à vos leçons, c'est l'*entendement humain*, que vous considérez sous trois points de vue, dans sa *nature*, dans ses *effets* et dans ses *moyens*. La *nature* de

l'entendement, c'est la nature des facultés par lesquelles nous acquérons toutes nos connaissances, ou toutes nos idées. Les *effets* que produit l'entendement, ce sont les idées elles-mêmes; et les *moyens* de l'entendement, ce sont les secours dont il peut s'aider pour donner à ses facultés plus de force, plus de rectitude; à ses connaissances, plus de sûreté, plus de justesse.

De ces trois points de vue, vous voyez naître deux sciences : d'abord la *métaphysique*, qui traite en deux parties distinctes, de la nature et des effets de l'entendement; ensuite la *logique* qui doit nous faire connaître les moyens qui peuvent favoriser l'action de l'entendement.

Pourquoi disposer ainsi les choses? ne serait-il pas mieux de nous donner des règles pour conduire l'esprit, avant de l'appliquer à une étude qui passe pour être aussi difficile que celle de l'entendement? et, dans cette étude, ne serait-il pas mieux d'observer l'entendement dans ses effets, avant de chercher à pénétrer dans sa nature?

Cela ne suffirait pas encore : comme il est indubitable que nous avons senti avant de connaître, vous auriez dû, ce semble, remonter

plus haut que les idées, et prendre les sensations pour votre point de départ.

Ainsi donc, en plaçant la métaphysique avant la logique, et dans la métaphysique, les facultés de l'âme avant les idées, vous faites un double renversement d'ordre; et, en négligeant les sensations dès l'entrée, tout ce que vous voudrez nous enseigner manquera de base.

Réponse. — Disposer les parties d'un cours de philosophie de telle manière que l'étude de la métaphysique précède celle de la logique, c'est s'occuper de la formation des idées avant de s'occuper de leur déduction ; c'est faire agir la pensée avant de se demander si son action peut être assujettie à des lois ; c'est raisonner avant de songer aux règles du raisonnement.

Cette marche ne vous semble-t-elle pas bien naturelle ? ne dirait-on pas même qu'elle est forcée, puisqu'il est absolument nécessaire d'avoir agi, avant que l'idée de régulariser l'action puisse nous venir dans l'esprit ? Les poëmes, quelques poëmes du moins, ont précédé les poétiques ; les langues ont précédé les grammaires ; et, en général, toute pratique a existé avant qu'on pût imaginer des théories.

Comment donc se fait-il que, dans presque

tous les cours de philosophie, on renverse cet ordre dicté par la nature; et que les règles des syllogismes, qui certes ne sont pas la première découverte de la philosophie, soient pourtant une des premières choses qu'on nous enseigne? Il faut bien que cet usage soit fondé sur quelque motif, puisque nous le voyons suivi par des hommes d'un grand mérite.

Vous allez juger si l'on n'a pas trop donné à une considération qu'il ne fallait pas négliger sans doute, mais qu'il fallait contrebalancer par d'autres considérations.

Je suppose qu'au moment d'entreprendre l'étude de la philosophie, nous n'eussions jamais fait aucun raisonnement, et que nous fussions privés de toute idée; il est bien évident que, dans cette supposition chimérique, il ne faudrait pas commencer par les règles du raisonnement, puisqu'il n'y aurait encore rien à régler, et qu'il nous serait même impossible de comprendre ce qu'on voudrait dire par des règles.

Il faut donc avoir acquis quelques connaissances avant de chercher à les ordonner; il faut avoir fait usage de sa raison avant de pouvoir la soumettre à des méthodes. Aussi les jeunes gens qui se présentent à nos écoles,

n'arrivent-ils pas avec un esprit tout neuf. Ils ne sont pas comme la *table rase* d'Aristote. Ils ont déjà étudié les langues anciennes, la littérature, l'histoire, les mathématiques; ils ont beaucoup pensé, beaucoup raisonné, long-temps, en un mot, exercé leur intelligence.

Voilà ce qui a pu faire croire qu'on ne saurait trop se hâter de leur faire connaître les lois de la pensée, de leur dévoiler l'artifice des formes du raisonnement.

Si, en effet, ils n'avaient que des idées justes et des habitudes droites, rien ne serait plus sensé que de leur faire remarquer d'abord comment ils se sont conduits pour acquérir ces idées, pour contracter ces habitudes. Des réflexions sur les procédés qui auraient amené de si heureux résultats, leur feraient sentir le besoin de perfectionner encore ces procédés; elles les mettraient sur la voie de découvrir de nouvelles méthodes pour les nouvelles études auxquelles ils se destinent.

Mais il s'en faut que nos esprits se trouvent aussi bien disposés au moment où, des études de l'enfance et de la première jeunesse, nous passons à l'étude de la philosophie. On a mis sous nos yeux un grand nombre d'objets, il est vrai; plusieurs sciences ont successivement

appelé notre attention ; mais ce que nous savons, l'avons-nous appris, ou nous l'a-t-on appris ? Les idées qui nous sont devenues les plus familières, sont-elles notre ouvrage, ou les reçûmes-nous toutes faites ? Sont-elles dans notre réflexion, ou dans notre mémoire ? Chacun peut répondre d'après son expérience personnelle. Je ne nie pas les exceptions ; mais on ne doit pas se régler sur les talens privilégiés.

On voit donc qu'avant de chercher des méthodes pour conduire l'esprit, des règles pour assurer le raisonnement, des moyens pour le vérifier, il faut commencer par faire agir l'esprit, par raisonner, et par bien raisonner, si nous pouvons.

S'il existait une science qui, plus que toute autre, fût le raisonnement en action ; si, en même temps, cette science bien exposée était la plus facile de toutes, quoiqu'on ne s'en doute pas ; si c'était celle que tout le monde aime le mieux, quoiqu'on s'en doute moins encore ; que pourrions-nous faire de plus utile et de plus agréable, que d'apprendre une pareille science pour nous préparer à la théorie du raisonnement?

De tous les objets qui intéressent la curiosité de l'homme, il n'en est aucun qui l'attire

avec un charme aussi puissant que la connaissance de la raison des choses : les sages de tous les siècles en ont fait leurs délices. L'enfant qui commence à bégayer demande la raison des choses. *Pourquoi* est un des premiers mots qui sortent de sa bouche, un de ceux qu'il répète le plus souvent; et la philosophie n'a été créée que pour répondre à sa question.

Que de chimères cependant, que d'extravagances ont fait naître ces mots, *connaître la raison des choses!*

Vous vous souvenez de l'abus étrange qu'on a fait du mot *raison*, quand on a confondu son idée avec celle de *cause* (t. 1, p. 417).

On n'a pas moins abusé du mot *connaître* et du mot *chose*.

Connaître, c'est avoir idée; et l'on a confondu les *idées* que nous nous formons des choses, avec la *certitude* que nous acquérons de leur existence. On n'a pas craint d'avancer qu'*être connu*, c'est *exister*, et que la *réalité* des êtres consistait à *être aperçus*. L'architecte connaît le palais qu'il veut construire, avant que le palais existe. Nous avons tous la certitude qu'il existe une force qui porte les corps vers le centre de la terre, quoique personne ne connaisse cette force, quoique personne n'en ait idée.

Quant aux *choses*, nous pouvons, dans nos raisonnemens, les prendre d'une manière *absolue*, ou bien les considérer d'une manière *relative*, c'est-à-dire, dans les rapports qu'elles ont à nous, pour en déduire les rapports qu'elles ont entre elles.

Considérées, sous ce dernier point de vue, dans les rapports qu'elles ont à nous, nous pouvons tout à la fois connaître les choses, et nous assurer de leur existence.

Considérées dans ce qu'elles ont d'absolu, nous pouvons bien nous assurer de leur existence, mais non pas les connaître, non pas nous en former des idées.

On est tombé ici dans deux contradictions bien étonnantes; et, ce qu'il y a de plus étonnant encore, c'est qu'en partant de ces contradictions, certains philosophes ont eu l'orgueil ou la simplicité de penser qu'une nouvelle philosophie allait s'ouvrir devant l'esprit humain; que de nouvelles clartés allaient enfin dissiper les ténèbres qui, jusqu'à eux, avaient obscurci l'entendement.

Tout est relatif, disent les uns, d'après Sextus Empiricus, oubliant qu'il n'y aurait rien de relatif, s'il n'y avait pas quelque chose d'absolu.

Nous pouvons *connaître l'absolu*, disent les

autres, ne s'avisant pas que l'absolu, du moment qu'on pourrait le connaître, du moment qu'on pourrait s'en former une idée, cesserait par cela même d'être absolu pour devenir relatif; et que nous ne pourrions le connaître que parce qu'il agirait sur nous, ou que nous agirions sur lui.

Ne visons pas à l'impossible; renonçons à la vaine espérance d'allier des choses contradictoires, des idées qui s'entre-détruisent. Connaître l'absolu, ce serait anéantir dans notre esprit son caractère d'absolu.

Lors donc que nous disons que rien ne nous intéresse aussi vivement que la connaissance de la raison des choses, ce n'est pas de ce qu'il y a d'absolu dans les choses que nous voulons parler. Quel intérêt pourrait nous inspirer ce qui n'a aucun rapport à nous? je veux dire, quel intérêt pourrait inspirer à une intelligence raisonnable, ce qui lui est démontré lui être inaccessible? (*V*. la fin de la leç. 5).

C'est le relatif qui nous importe. C'est de ce que nous sentons, de ce que nous voyons, de ce que nous pouvons voir et sentir, de ce que nous pouvons atteindre par les facultés de notre esprit, qu'il faut chercher à connaître les raisons; et, comme nous ne pouvons juger

des choses que par les idées que nous nous en faisons, c'est *la raison des idées* qui est pour nous *la raison des choses*.

Si nous connaissions la raison de toutes nos idées, nous connaîtrions la raison des choses, autant qu'il est donné à notre faible nature de la pénétrer.

La raison des idées se trouve dans leur origine et leur génération; elle nous sera connue, si nous voyons comment les idées naissent successivement les unes des autres; car, lorsqu'en remontant d'idée en idée jusqu'à celle qui est la première de toutes, nous nous sommes assurés de l'origine immédiate de chaque idée en particulier, alors nous voyons que chaque idée est engendrée par celle qui la précède, et qu'elle engendre celle qui la suit, et, par conséquent, qu'elle a sa raison dans celle qui la précède, et qu'elle est elle-même la raison de celle qui la suit.

Or, apercevoir que certaines idées ont leur raison dans celles qui les précèdent, et qu'elles sont elles-mêmes la raison de celles qui les suivent, c'est raisonner.

L'étude de l'origine et de la génération des idées, la métaphysique; ou l'étude de la raison des idées; ou l'étude de la raison des choses;

ou le raisonnement, le raisonnement en action, c'est donc une même chose.

Et, puisqu'il est vrai que toute théorie suppose quelque pratique, la logique, qui est la théorie du raisonnement, ne peut venir qu'après la métaphysique, qui en est la pratique. En disposant ainsi les parties du cours, loin d'avoir fait un renversement d'ordre, nous avons assigné à chacune sa véritable place. Nous nous sommes conformés à l'esprit du fondateur de la philosophie en Europe. « La philosophie, dit Descartes, doit commencer par la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance. » (*Préf. des principes.*)

Que si, malgré tous ces motifs, il restait encore du doute; si cette considération, que nous ne sommes pas des enfans au moment où nous allons recevoir les premières leçons de philosophie, conservait une partie de sa force; si l'on persistait à croire que des réflexions sur la manière de diriger nos facultés ne sauraient être déplacées à l'ouverture du cours, voici un moyen qui, peut-être, conciliera tout.

Accordons que des observations sur le raisonnement ne seraient pas anticipées, quoique présentées dès le début; accordons qu'il serait temps de nous faire remarquer enfin que, de-

puis vingt ans, nous faisions des raisonnemens comme de la prose, sans le savoir.

Mais, en faisant ces concessions, nous nous garderons de convenir que le moment soit arrivé de chercher à nous faire connaître tous les artifices, soit de la prose, soit des vers; ce que la méthode de Newton et celle de Corneille ont de commun, et ce qu'elles ont de particulier; ce qui, dans le raisonnement, est de son essence, et ce qui appartient à ses formes seulement; ce qu'il doit à la parole, et ce qu'il ajoute à l'intelligence, etc. Ces questions, et plusieurs autres non moins importantes, veulent des esprits long-temps exercés : elles ne forment pas le vestibule de la science, elles en sont le couronnement.

J'ai donc pu, peut-être trouverez-vous que j'ai dû commencer le cours de philosophie par une première leçon sur la méthode (t. 1, p. 42). Je n'en ai montré d'abord que ce qui m'a paru nécessaire pour l'intelligence des leçons qui allaient suivre, me proposant de reprendre ce sujet, lorsque nous serions mieux placés pour lui donner tous ses développemens. Cependant je n'ai guère manqué l'occasion de vous faire sentir combien il est avantageux de nous rendre compte de ce que nous faisons, quand nous

pensons et quand nous raisonnons. L'esprit s'élève à toute la perfection dont il est susceptible, si, de bonne heure, il remarque ses manières d'agir, pour les répéter dans les mêmes circonstances, quand déjà elles ont produit un bon effet ; pour s'en abstenir, quand elles n'ont pas été suivies du succès. C'est à cette habitude de nous observer que nous devons tout ; et ne croyez pas que ce soit un travail sans fin. La bonne méthode une fois acquise ne se perd plus ; elle nous sert comme à notre insu. A la vérité, dans les commencemens, elle exige quelques soins ; mais ne nous en plaignons pas, puisqu'elle ne les exige qu'une fois, et qu'elle nous en récompense à chaque moment de la vie.

En voilà assez à l'occasion de la première difficulté qu'on nous a opposée.

Vous auriez dû, nous dit-on, présenter d'abord le tableau des sensations, et le faire suivre immédiatement de celui des idées.

Qu'aurais-je pû vous apprendre sur les sensations considérées en elles-mêmes, et indépendamment des idées auxquelles elles donnent lieu ? que les unes sont agréables et les autres désagréables ? qu'on les distribue en autant de classes que nous avons de sens ? qu'en général,

elles ont plus de vivacité dans l'état de santé, et dans la jeunesse, que dans un état de langueur, et sur la fin de la vie? Vous m'auriez difficilement pardonné ces paroles oiseuses, et j'ai dû vous en faire grâce.

Aurait-on désiré une description détaillée des organes des sens? Les bons livres sur cette matière, et ceux qui les font, ne sont pas rares à l'époque où nous vivons. Que l'on consulte ces livres et leurs auteurs, on en retirera une instruction curieuse pour tous, nécessaire à plusieurs, mais inutile pour nous.

Les sensations ne dépendent pas de notre volonté. Elles sont le résultat de l'action des objets extérieurs, et de la conformation de nos organes.

Mais si nous ne pouvons rien sur la nature de nos sensations, nous pouvons les modifier de bien des manières; nous pouvons quelquefois les fortifier, les affaiblir; nous pouvons les rapprocher, les comparer, et leur faire subir mille combinaisons diverses.

De ce travail sur les sensations, d'abord fait sans règle et presque au hasard, bientôt éclairé par l'expérience, naissent tous les jours des idées. Ces premières idées, ces idées sensibles, donnent lieu à de nouvelles manières de sentir,

et à de nouvelles idées qui vont toujours se multipliant, jusqu'à ce qu'enfin on les réunisse en corps de science.

C'est ainsi que l'architecte, qui ne peut rien sur la nature des pierres, choisit l'une, rejette l'autre. Il les taille, les façonne à son gré. Il les dispose en colonnes, en chapiteaux, en frontons, et finit par nous montrer un palais magnifique, où l'on ne voyait qu'un amas confus de matériaux épars.

Mais, de même que l'architecte laisse aux naturalistes et aux géologues le soin de reconnaître la manière dont se forment les pierres au sein de la terre, nous laissons aux anatomistes et aux physiologistes le soin de découvrir, s'ils le peuvent, la manière dont opère la nature dans les replis du cerveau, lorsque nous éprouvons une sensation.

Les sensations sont les *données* de la nature. La métaphysique, qui est l'ouvrage de l'homme, part de ces données. Elles lui servent aussi de matériaux, de premiers matériaux; elles ne sont pas son objet, comme les pierres ne sont pas l'objet de l'architecture, comme le marbre n'est pas l'objet de la sculpture.

A l'instant où la métaphysique s'occupe des sensations, elles cessent d'être de pures sensa-

tions, pour faire place à des idées ; et le *Traité des sensations*, de Condillac, n'est lui-même qu'un traité de l'origine et du premier développement des idées de sa statue.

Je ne devais pas commencer par les sensations, puisque je me proposais de traiter de l'origine des idées dans cette seconde partie. Et qu'on ne dise pas qu'il fallait donc commencer par les idées plutôt que par les facultés. Cette observation peut s'adresser à ceux qui, ne mettant aucune différence entre les sensations et les idées, pensent que nous recevons passivement les idées, parce que nous recevons passivement les sensations. Nous qui croyons être certains, qui sommes certains que toutes nos idées, sans en excepter une seule, sont le produit de l'action de nos facultés, nous avons dû commencer par l'étude des facultés.

Ces réflexions justifient le plan que nous avons adopté ; elles répondent à la première objection, quelque séduisante qu'elle ait paru d'abord.

Seconde objection contre notre doctrine des idées. — Il ne nous est pas facile de bien saisir votre doctrine sur les idées. Vous dites que toutes les idées ont leur origine dans le sentiment ; vous dites même, de peur qu'on ne se

méprenne sur votre pensée, que d'abord elles ont été sentiment, et rien que sentiment; en sorte que, selon vous, l'intelligence n'est au fond que la sensibilité.

S'il en est ainsi, pourquoi exigez-vous que nous mettions tant de soin à ne pas confondre les idées sensibles avec les sensations, les idées de rapport avec les sentimens de rapport; toutes les idées, en un mot, avec les sentimens qui leur correspondent?

Chose étonnante! D'un côté, vous faites tout pour nous démontrer que l'*idée n'est que le sentiment;* et de l'autre, comme si vous vous plaisiez à renverser votre ouvrage, vous ne cessez de nous répéter, qu'*il faut bien se garder de confondre l'idée avec le sentiment.*

Vous vous appuyez sur l'expérience pour distinguer l'idée, du sentiment. Nous allons nous appuyer aussi sur l'expérience pour ne pas l'en distinguer.

Un objet tout-à-fait nouveau s'offre à nos yeux: au même instant, nous en recevons la sensation et l'idée, non pas comme deux choses distinctes, mais comme une seule et même chose.

Peut-on se trouver en présence d'un étranger, qu'on n'aurait jamais vu auparavant, sans avoir

aussitôt une idée de sa figure? l'entendre parler, sans être frappé de la différence de son langage au nôtre? Peut-on recevoir l'impression de la colonnade d'un palais ou d'un temple, de l'aspect d'une haute montagne, d'un météore qui paraîtrait la nuit dans les cieux, sans en prendre quelque connaissance ; non, pour le redire encore, une connaissance distincte de la sensation reçue, mais une connaissance qui soit une même chose avec cette sensation?

Les metaphysiciens ne s'étaient guère avisés de cette subtile distinction entre les sensations et les idées. Chez eux, *apercevoir c'est sentir;* et *sentir c'est apercevoir.* Ils croient tous que les objets extérieurs nous envoient immédiatement des idées sensibles ; et ne sont-ils pas fondés, d'après les observations que nous venons de vous rappeler?

Réponse. L'idée est le sentiment. L'idée n'est pas le sentiment. — Ces deux propositions vous paraissent se contredire ; et je conviens que la contradiction est dans les mots. Elle sera aussi dans les mots, si je dis :

La multiplication est l'addition : la multiplication n'est pas l'addition.

Le raisonnement est l'attention : le raisonnement n'est pas l'attention.

La glace est de l'eau : la glace n'est pas de l'eau.

Le pain est du froment : le pain n'est pas du ſroment.

Ici, messieurs, nous avons la clef d'une infinité de malentendus, qui, dans tous les temps, ont divisé les philosophes, et qui, tous les jours, produisent les plus vaines, et souvent les plus funestes disputes.

Afin de nous bien expliquer, supposons une science parfaite, et présentée de la manière la plus parfaite qu'on puisse imaginer.

Les vérités exposées dans les diverses parties de la science que nous venons de supposer, formeront une suite continue, dont chaque terme participera de celui qui le précède, et de celui qui le suit; de celui qui le précède, puisqu'il ne fera que le modifier; de celui qui le suit, puisqu'il en sera modifié à son tour.

Chaque terme, le premier excepté, étant donc une modification du précédent, qui lui-même est toujours une modification de celui qui le précède, il s'ensuit que tous les termes, les plus éloignés comme les plus voisins du premier, ne seront, à la rigueur, que des modifications de ce premier, quelque différence qu'il y ait d'ailleurs entre ces termes comparés entre eux.

Alors il sera vrai que chaque terme, quoique différent du premier, puisqu'il sera ce premier plus ou moins modifié, ne sera cependant au fond, ou dans son origine, ou dans son principe, que ce premier.

Par conséquent on pourra, sans contradiction, affirmer de chaque terme, qu'il est identique avec le premier; et l'on pourra aussi affirmer qu'il ne lui est pas identique, parce que chaque terme sera considéré sous deux points de vue, en lui-même, et dans son principe.

Mais, pour avoir le droit d'affirmer et de nier ainsi tout à la fois, il faudra s'être bien assuré du double point de vue sous lequel doit être pris chaque terme de la suite; c'est-à-dire, qu'il faudra bien savoir ce que c'est que la vraie analyse, ce que c'est que la génération des idées; en quoi consiste le passage du connu à l'inconnu; comment les vérités se transforment successivement pour faire place à de nouvelles vérités, pour devenir de nouvelles vérités.

Tant qu'on n'aura pas saisi cet enchaînement, ces développemens successifs, chaque idée n'étant considérée qu'en elle-même, et sous un point de vue unique, sera jugée entièrement différente de toute autre idée; et alors, entre l'affirmation et la négation, on croira

voir une opposition réelle, on ne pourra même s'empêcher de la voir. Mais l'opposition ne sera pas dans les choses; elle ne sera que dans notre esprit, dans notre manière de voir, dans une connaissance imparfaite des choses.

Celui qui, ayant fait une étude des facultés de l'âme, en aura bien conçu le sytème, énoncera deux vérités également incontestables, soit qu'il dise que *le raisonnement n'est que l'attention*, soit qu'il dise que *le raisonnement est une opération différente de l'attention*. Celui, au contraire, qui n'est jamais remonté à l'origine de ces facultés, et qui n'en soupçonne pas la génération, sera révolté d'entendre que *le raisonnement est et n'est pas une même chose que l'attention;* mais ce sera l'effet des bornes de son esprit. Le premier, dans l'état actuel des choses, voyant un état antérieur, porte l'affirmation sur un point de vue, et la négation sur un autre: lui, qui ne voit que ce qu'il a sous les yeux, il laisse tomber l'affirmation et la négation sur un seul et même point de vue.

C'est donc parce que la plupart des sciences sont encore dans un état d'imperfection, ou parce que celles qui sont plus avancées nous sont mal connues; c'est parce que nous sommes ignorans, ou mal instruits, que nous sommes

exposés à nous tant contredire, à nous haïr, à nous persécuter pour des opinions dont la différence n'a pas de fondement réel. Avec plus de lumières, nous verrions tous les mêmes choses, et nous en porterions les mêmes jugemens.

Je citerai un exemple célèbre, et je n'irai le demander ni aux Grecs ni aux scolastiques. Il est de notre temps. La dispute a commencé vers le milieu du dernier siècle, et elle dure encore.

Juger c'est sentir : *juger n'est pas sentir.* Il s'agit de savoir laquelle de ces deux propositions est la vraie, laquelle est la fausse.

Je ne serais pas surpris que plusieurs d'entre vous eussent de la peine à comprendre qu'on puisse être divisé sur une pareille question. *Juger*, direz-vous, c'est, ou sentir simplement un rapport, ou l'apercevoir, c'est-à-dire le sentir d'une manière distincte, ou l'affirmer, c'est-à-dire le prononcer parce qu'on l'aperçoit et parce qu'on le sent (leç. 4). Apercevoir un rapport, c'est le sentir; affirmer un rapport, c'est le sentir encore. Juger, c'est donc nécessairement sentir. Comment a-t-on pu mettre en doute la vérité de la première proposition, *juger c'est sentir*?

Vous allez le voir, Messieurs, et vous-mêmes vous allez vous refuser à dire que *juger c'est*

sentir, si, oubliant la langue que nous nous sommes faite, vous adoptez pour un moment la langue qu'on parlait et qu'on parle : que *sentir* signifie exclusivement *éprouver des sensations*, il sera alors indubitable pour vous que juger est autre chose que sentir, que juger n'est pas sentir ; car il vous serait impossible de confondre le sentiment de rapport, la perception de rapport, l'affirmation de rapport, avec les sensations.

Or, dans le langage des philosophes de l'un et de l'autre parti, *sentir* ou *éprouver des sensations*, *sentiment* ou *sensation*, sont une seule et même chose (1). Les deux propositions peuvent donc se traduire de la manière suivante : *Le jugement est une sensation, le jugement n'est pas une sensation ;* et il est manifeste que c'est la première proposition qui maintenant est la fausse.

Mais, pour qui est-elle fausse? J'ose répondre que c'est pour nous, et uniquement pour nous ; pour nous, qui avons remarqué dans l'âme plusieurs manières de sentir ; pour nous, qui ne confondons pas les sentimens de rapport avec les sensations.

Si, dans l'exercice de la sensibilité, vous

(1) Il faut excepter ceux qui ont admis un *sens moral*.

ne voyez que des sensations; si vous ne mettez aucune différence entre *sentir* et *éprouver des sensations*, vous n'avez pas le droit de nier que le jugement soit une sensation. Que sera-t-il, en effet, s'il n'est pas une sensation? C'est une perception de rapport, dites-vous, c'est une affirmation. Sans doute; mais affirmer un rapport, c'est le sentir; percevoir un rapport, c'est le sentir. Si donc le *sentiment* ne diffère pas de la *sensation;* si vous ne reconnaissez qu'une seule manière de sentir, la sensation; vous êtes forcé de convenir que le jugement est une sensation, et vous dites la même chose que vos adversaires.

Nous ne disons pas la même chose, réplique vivement Rousseau : car *juger*, c'est *comparer;* et, comment peut-on confondre la sensation avec la comparaison? « Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature. Par la comparaison, je les remue, je les transporte pour ainsi dire, je les pose les uns sur les autres. » (Émile, liv. 4).

Juger, c'est comparer! S'il en est ainsi, le passage de Rousseau est victorieux et irrésistible; mais il s'en faut bien qu'il y ait identité entre le jugement et la comparaison.

La comparaison est un des modes de l'activité de l'ame, une de ses manières d'agir. Le jugement, comme sentiment de rapport, est un des modes de la sensibilité; comme perception de rapport, il est un des modes de l'intelligence. La comparaison appartient au système des facultés; le jugement à celui des sentimens, ou à celui des idées.

Mais, peut-être Rousseau a-t-il moins voulu établir une identité parfaite entre le jugement et la comparaison, que montrer la nécessité d'avoir comparé avant de juger; ce qui suffit pour distinguer le jugement de la sensation, laquelle ne suppose aucun acte antérieur de l'esprit.

J'adopte l'interprétation. Elle ne résout pas la difficulté; elle la laisse dans toute sa force: car alors, ce n'est plus le jugement qui remue les objets, qui les transporte, qui les pose les uns sur les autres, qui réunit en un mot tous les caractères qui sont opposés à la sensation. Le jugement ne vient aussi qu'après la comparaison, il ne peut avoir lieu sans une comparaison antérieure, dans le système des facultés de l'âme que nous a donné Condillac; et pourtant Condillac prononce que *le jugement n'est que sensation* (Logique, p. 62).

Tels sont les inextricables embarras où l'on se trouve, pour avoir confondu les facultés de l'âme avec les sensations, avec les idées, avec les jugemens; et pour n'avoir pas remarqué que nous sommes susceptibles de différentes manières de sentir. On s'arrête devant la plus simple et la plus facile des questions; les uns prennent l'erreur pour la vérité; les autres, saisissant la vérité comme par hasard, sont dans l'impuissance de soutenir ses droits.

La proposition, *juger c'est sentir* ou *ne pas sentir*, mal comprise, parce qu'on avait mal observé ce qui se passe en nous quand nous sentons et quand nous jugeons, a été comme une pomme de discorde jetée au milieu des philosophes. Il a suffi de faire entrer le mot *sentir* dans un discours pour éveiller les passions, et pour appeler aussitôt la louange et la censure. On a également vanté et critiqué les propositions suivantes :

Apercevoir, c'est sentir.

Juger, c'est sentir.

Penser, c'est sentir.

Les réciproques de ces propositions ont eu le même sort.

Sentir, c'est apercevoir.

Sentir, c'est juger.

Sentir, c'est penser.

Pour savoir à quoi nous en tenir sur ce qu'il peut y avoir de vrai ou de faux dans toutes ces propositions, nous parlerons successivement deux langues : celle des autres d'abord, et la nôtre ensuite.

Dans la langue reçue, *sentir*, c'est *éprouver des sensations*. Les six propositions peuvent donc s'exprimer de la manière suivante :

La perception ou l'idée est sensation, est une sensation, est la sensation.

Le jugement est la sensation.

La pensée est la sensation.

Et réciproquement :

La sensation est l'idée, est une idée, est idée.

La sensation est le jugement.

La sensation est la pensée.

L'idée est la sensation. A-t-on voulu faire une définition ? nous ne pouvons pas le supposer. A-t-on voulu ne faire qu'une simple proposition ? Nous sommes réduits aux idées sensibles.

Le jugement est la sensation. Les sensations sont produites par l'action des objets extérieurs. Le jugement est le résultat de la comparaison.

La pensée est la sensation. Dans la pensée,

l'âme est active; dans la sensation, elle est passive.

La sensation est l'idée. L'idée sensible tout au plus; et encore faut-il que la sensation ait été modifiée par un acte d'attention.

La sensation est le jugement. Elle n'est pas même l'idée.

La sensation est la pensée. La passivité est l'activité.

Reprenons bien vite notre langue. Abandonnons le mot *sensation*, qui entraîne de telles conséquences; et mettons à sa place le mot *sentiment.*

L'idée est-elle un sentiment? qui pourrait en douter, et qui ne voit tout de suite quatre espèces d'idées dans quatre manières de sentir comprises sous le mot *sentiment?* Mais il ne faut pas oublier que l'idée n'est pas un simple sentiment; elle est un sentiment distinct.

Le jugement est-il un sentiment? Le jugement est ou un simple sentiment de rapport, ou une perception de rapport, ou l'affirmation d'un rapport, et toujours un sentiment de rapport : il est donc un sentiment.

La pensée est-elle un sentiment? La pensée, l'action de l'âme est accompagnée du sentiment; elle est inséparable du sentiment; mais elle

n'est pas le sentiment. Quand l'âme pense, quand elle agit, elle sent sa pensée, son action; mais ce sentiment de la pensée, ce sentiment de l'action, n'est ni la pensée, ni l'action. Vous m'avez accordé que *sentir*, n'est pas la même chose qu'*agir*. Il faudra bien que vous accordiez qu'*agir* n'est pas la même chose que *sentir*, quoique l'action soit toujours suivie du sentiment de l'action.

Le sentiment est-il le jugement? Le sentiment-sensation n'est ni ne peut devenir jugement. Le sentiment de rapport peut devenir perception de rapport; et si vous donnez le nom de *jugement* au sentiment de rapport comme à sa perception, alors vous pourrez dire que le sentiment de rapport est un jugement (leç. 4).

Le sentiment est-il la pensée? Non évidemment, il ne l'est ni ne peut le devenir. La passivité ne se transformera jamais en activité.

Voyez, messieurs, avec quelle facilité nous viennent toutes ces réponses; et cette facilité, à quoi la devons-nous? au soin que nous avons pris de déterminer un certain nombre de mots, non pas arbitrairement, mais d'après l'observation des faits. Nous savons avec une rigou-

reuse précision ce que c'est que *penser*, *comparer*, *donner son attention*. Nous savons ce que nous disons quand nous prononçons les mots *sentir*, *sensation*, *sentiment*, *idée*, *jugement*. Si vous opérez avec des mots ou sur des mots qui n'aient pas ainsi reçu une détermination certaine, vous ne pourrez que vous égarer dans le vague de vos pensées : au lieu des secours que vous attendiez, vous ne rencontrerez que des obstacles; et loin d'avancer, vous serez bientôt réduit à une inertie absolue.

Comme l'oiseau qu'un vol imprudent a porté sur de funestes gluaux, ne peut plus s'en détacher, et que chacun des mouvemens qu'il tente pour s'élever dans les airs, ne fait que l'engager davantage jusqu'à ce que tout mouvement lui devienne impossible; ainsi l'esprit qui cherchait un appui dans les mots, se trouve retenu par ces mots mêmes. C'est en vain qu'il s'agite et qu'il se tourmente; il ne s'élèvera jamais aux idées.

Mais je m'aperçois que je n'ai pas répondu en termes exprès à la première chose qu'on m'a objectée. Vous n'avez plus besoin d'une réponse. Car vous voyez bien qu'en disant que l'idée est le sentiment, et que cependant il faut la distinguer du sentiment, l'idée est prise sous deux points de vue, dans son principe et en

elle-même. Dans son principe, l'idée est le simple sentiment; en elle-même, elle est le sentiment modifié ; et j'ai dû vous avertir de ne pas confondre ces deux points de vue, afin de ne pas confondre la sensibilité avec l'intelligence ; la sensibilité qui nous vient de la nature, avec l'intelligence qui nous vient de nous-mêmes, du travail de l'esprit, d'une application continuelle de ses facultés à ses différentes manières de sentir.

Cependant on résiste toujours. On sent de la répugnance à séparer l'intelligence de la sensibilité ; les idées, des sentimens. Il est impossible, nous dit-on, de voir, même pour la première fois un lion, un éléphant, une montagne, la mer, etc., sans prendre au même instant quelque idée de ce qu'on voit. Entre l'idée et la sensation, toute distinction paraît donc chimérique.

On ne peut se dissimuler qu'il n'y ait quelque chose de fort naturel dans cette observation. Elle se présente d'abord, et il est surprenant qu'on ne l'eût pas déjà proposée.

Mais prenez garde que les expériences que vous appelez en témoignage, sont bien loin d'être irrécusables. Ces expériences devraient être faites sur des enfans aux premiers jours de

la vie, et non pas sur vous qu'une longue habitude de sentir et de penser empêche de remarquer tout ce qu'il y a dans le sentiment et dans la pensée : car les actes de l'esprit et ses diverses modifications, à force de se répéter et de se reproduire, se succèdent enfin avec une telle rapidité, que la succession nous échappe ; et que souvent nous croyons n'avoir donné qu'une simple attention, quand nous avons comparé et raisonné, ou n'avoir que senti, quand nous avons perçu et jugé.

Aujourd'hui, il nous est comme impossible de recevoir l'impression d'un corps qui se trouve devant nous, sans le distinguer des corps environnans, et sans distinguer dans ce corps différentes qualités, sa couleur, sa forme, ses dimensions, etc. Il n'en est pas ainsi de l'enfant qui vient au monde. Il est si loin de réunir hors de lui les qualités des corps pour en faire des touts distincts, qu'il ne sait pas même qu'il existe des qualités différentes de ses sensations. Peu à peu, et par une expérience qui se renouvelle à chaque moment, il apprend à réunir en un tout et hors de lui, les couleurs, les sons, les odeurs, etc., et il parvient ainsi à se faire l'idée d'un corps.

Dès que l'enfant a acquis l'idée d'un corps,

il a acquis en quelque sorte l'idée de tous. Car c'est toujours le même travail de l'esprit; mais ce travail, à force de se répéter devient si facile, qu'il cesse d'être aperçu parce qu'il cesse d'être remarqué. Dès ce moment, nous confondons les idées des corps avec les impressions qu'ils font sur nous, les idées sensibles avec les sensations.

On ne nous parle que des idées sensibles; songez donc aux idées intellectuelles, aux idées morales, et étonnez-vous de l'intervalle immense qui sépare quelquefois ces idées de leurs sentimens. Est-il un homme sur la terre qui, à chaque instant, ne sente l'action de sa pensée? Y en a-t-il beaucoup qui connaissent cette action, et n'est-il pas sûr que le plus grand nombre, que la presque totalité, n'en a absolument aucune idée? Quel est celui qui, ayant un peu vécu dans le monde, n'a pas dans le sentiment tout ce qui est contenu dans les *Caractères* de La Bruyère? La Bruyère seul, par de longues et de profondes méditations, a converti en idées distinctes, ce que nous sentons confusément.

Il en est de même de tous ces rares esprits qu'on a appelés *les lumières des siècles*. Qu'ont-ils fait et que pouvaient-ils faire, sinon de

puiser sans cesse dans le sentiment, pour en faire sortir les connaissances? Seul moyen, en effet, de nous éclairer, puisque c'était le seul moyen d'être compris par des hommes.

Mais je veux revenir encore sur les idées sensibles, puisque ce sont celles que le préjugé s'obstine le plus à confondre avec leurs sentimens, avec les sensations.

Après toutes les preuves que j'ai données, j'ai une preuve à laquelle j'espère qu'on ne se refusera pas. Vous direz, j'en suis sûr, que de la sensation à l'idée sensible, il y a une distance, et que cette distance n'eût jamais été franchie sans le secours de l'attention.

Si quelques sensations pouvaient être exceptées, ce seraient surtout celles que les habitudes du langage ont comme identifiées avec leurs idées. Il semble, en effet, que si les oreilles d'un Français, d'un académicien, étaient frappées de ces étranges locutions : j'ai assisté à une *belle spectacle*, à la représentation d'un *beau tragédie*, l'impression reçue suffirait seule, pour l'avertir que les lois de la grammaire ont été violées.

Il n'en serait rien; et tant que vous ne tournerez pas votre attention sur ces paroles discordantes, vous ne saurez jamais qu'on a man-

qué à la règle. Vous ne le saurez pas, fussiez-vous un Racine, un Boileau. Vous ne le saurez pas après avoir entendu répéter le barbarisme pendant trente ans.

Trente ans! voilà un compte singulier. Ce n'est pas moi qui l'ai fait. Écoutez ce que dit Boileau écrivant à Brossette, au sujet des deux vers suivans de l'art poétique:

Que votre âme et vos mœurs *peints* dans tous vos ouvrages
N'offrent jamais de vous que de nobles images.

« M. Gibert des Quatre-Nations, est le premier qui m'ait fait *apercevoir* de cette faute, depuis ma dernière édition. Dès qu'il me la montra, j'en convins avec d'autant plus de facilité, qu'il n'y a pour la réformer, qu'à mettre, comme vous dites fort bien,

Que votre âme et vos mœurs *peintes* dans vos ouvrages.

Mais pourrez-vous bien concevoir ce que je vais vous dire, qui est pourtant très-véritable, que cette faute si aisée à *apercevoir*, n'a pourtant été *aperçue*, ni de moi, ni de personne, avant M. Gibert, depuis plus de trente ans qu'il y a que mes ouvrages ont été imprimés pour la première fois; que M. Patru, le Quintilius de notre siècle, qui revit exactement ma

poétique, ne s'en avisa point; et que dans tout ce flot d'ennemis qui a écrit contre moi et qui m'a chicané jusqu'aux points et aux virgules, il ne s'en est pas rencontré un seul qui l'ait remarquée. »

Quand est-ce que Boileau *aperçut* sa faute? au moment où M. Gibert l'en avertit; au moment où il la lui fit remarquer en éveillant son attention. Après un tel exemple douterez-vous encore?

Comment donc s'est-il fait que les philosophes n'aient pas remarqué cette différence des idées aux sensations?

Comme il s'est fait que Boileau n'avait pas remarqué sa faute; comme il s'est fait qu'on n'a pas remarqué trois degrés dans le jugement, quatre modes dans la sensibilité; comme il se fait que nous ne remarquons rien. Voilà pourquoi nous sommes tous si ignorans. Pour être riche, il ne suffit pas de posséder une terre fertile; il faut la cultiver.

Cependant il ne faut pas croire que tous les philosophes aient confondu les idées, même les idées sensibles, avec les sensations. Mallebranche trace, entre l'intelligence et la sensibilité, une ligne qui les sépare ou qu'il croit les séparer à jamais. Descartes n'avait pas été

aussi absolu. En donnant à l'âme le pouvoir de former certaines idées indépendantes de son union avec le corps, il n'avait pas nié qu'elle n'en dût plusieurs aux sens, qu'il regarde, non pas comme des causes efficientes et nécessaires, mais comme des causes occasionnelles de connaissance. D'autres, sans adopter les principes de Descartes, ou de Mallebranche, ont pensé aussi que les idées et les sensations étaient des choses qu'il n'était pas permis de confondre.

Mais ce qui ne pourra manquer de surprendre plusieurs d'entre vous, c'est qu'aucun auteur ne s'est prononcé d'une manière plus décisive que Condillac. « Il ne suffit pas, dit-il, d'avoir des sensations pour avoir des idées. Pour se faire des idées par la vue, il faut regarder, et ce ne serait pas assez de voir. » (Art de penser, p. 31.)

L'expérience est ici d'accord avec Condillac. Mais d'un autre côté, que devient son analyse des facultés de l'âme ?

Pour se faire des idées par la vue, il ne suffit pas de voir, c'est-à-dire de *sentir*. Que faut-il encore ? Il faut regarder, c'est-à-dire *agir*.

Peut-on dire plus clairement que l'âme n'est pas bornée à la sensibilité, et que s'il n'y avait en elle que sensibilité, elle serait privée de toute connaissance ?

Le passage que je viens de citer, et quelques autres semblables qui ne se trouvent que dans la dernière édition des œuvres de Condillac, m'ont fait penser quelquefois, que s'il avait vécu encore quelques années, il aurait modifié son analyse des facultés de l'âme ; et qu'au lieu de n'admettre qu'un seul principe, il en aurait reconnu deux ; l'un pour les idées, l'autre pour les facultés, le sentiment et l'attention.

Si l'on trouvait de la présomption dans la conjecture que je hasarde, j'y renonce ; mais d'après toutes les considérations que nous avons présentées dans la première partie, je ne craindrai pas de dire que si Condillac n'avait pas changé son analyse, il aurait dû la changer.

Il est temps de mettre fin à cette discussion. Peut-être suffira-t-elle pour dissiper les doutes qui vous inquiétaient.

Alors, vous n'hésiterez plus à blâmer les fausses méthodes, qui commencent par nous surchar-

ger de règles qu'on n'applique pas, et que souvent on ne saurait appliquer.

Vous sentirez mieux la nécessité de soigner les expressions et le langage, si vous voulez que votre raisonnement ait de l'exactitude et de la précision.

Assurés que tout ce que nous pouvons connaître a sa source dans le sentiment, vous observerez sans cesse vos différentes manières de sentir; vous en ferez l'objet continuel de votre pensée; et vous vous enrichirez tous les jours de nouvelles idées sensibles, de nouvelles idées intellectuelles, et de nouvelles idées morales.

La nature a dit aux hommes : Je vous fais présent du sentiment. Là sont renfermées toutes les connaissances aux quelles vous pourrez atteindre. Cultivez ce germe précieux. Il se développera en rameaux féconds. Il produira pour vous l'arbre de la science.

Tout ce qui n'a pas ses racines dans le sentiment, sera inaccessible à votre intelligence. Qu'il le soit à votre curiosité. Je me suis réservé pour moi seule la connaissance des premiers ressorts de l'univers. C'est mon secret.

Ne vous plaignez pas des bornes que je vous

prescris. Ne dites pas qu'elles sont trop étroites; car elles fuiront toujours devant vous. Le sentiment est une mine inépuisable. Les travaux des siècles ne suffiraient pas pour enlever tous les trésors qu'elle recèle.

HUITIÈME LEÇON.

Des idées innées.

La leçon que je me propose de faire aujourd'hui, pourra vous paraître extrêmement réduite, car elle comprend la matière de plusieurs leçons. Nous aurons des systèmes à exposer; nous aurons de l'historique, du polémique; nous aurons des erreurs de fait à redresser; et enfin nous dirons ce qu'il faut penser des idées innées. Je commence, sans autre préambule.

Il y a deux opinions principales sur l'origine des idées.

D'un côté, les idées nous viennent toutes par les sens, ou des sens, ou des sensations: *rien n'est dans l'entendement, qui n'ait été auparavant dans les sens, ou dans le sens; nihil est intellectu quod priùs non fuerit in sensibus, in sensu.* Les philosophes qui professent cette doctrine, sont, parmi les anciens, Démocrite, Hippocrate, Aristote, Epicure, et Lucrèce; dans le moyen âge, les scolastiques, qui tous étaient péripatéticiens; et plus près de nous, Bacon, Gassendi, Hobbes, Locke, et Condillac.

De l'autre côté, les idées, plusieurs idées du moins, sont indépendantes des sens et des sensations; et la maxime, *rien n'est dans l'entendement, qui n'ait été auparavant dans les sens*, loin d'être reçue comme un axiome, passe pour une erreur manifeste. Cette seconde opinion est appuyée sur des noms aussi imposans que l'opinion contraire. Elle compte parmi ses défenseurs, Platon et ses disciples, l'école d'Alexandrie, les premiers pères de l'Église; au renouvellement des sciences, quelques philosophes Italiens; et plus récemment, Descartes, Mallebranche, Leibnitz, et tous les écrivains de Port-Royal.

Voilà de grands noms de part et d'autre; et si nous avions à nous décider d'après des autorités, nous ferions sagement de ne prendre aucun parti. Mais les noms et l'autorité ne sont rien en philosophie.

Examinons d'abord l'opinion des premiers; et remarquons qu'ils ne sont pas uniformes dans l'interprétation de leur axiome.

Les uns n'ont pas craint d'avancer que toutes les idées nous viennent immédiatement des sens, et que des idées qui ne nous viendraient pas immédiatement des sens, ne seraient point, à proprement parler, des idées, mais des mots,

de purs mots, auxquels ne correspondrait aucune réalité. Après tout ce que nous avons dit dans les leçons précédentes, je ne m'arrête pas à relever une chose aussi évidemment fausse.

Les autres, et c'est le plus grand nombre, pensent avec Gassendi et Locke, que des sens, il ne nous vient immédiatement que les premières idées, les idées sensibles, et que les idées intellectuelles, et les idées morales sont le produit du travail de la réflexion appliquée aux idées sensibles.

Les philosophes qui tiennent pour ce sentiment, sont dans la nécessité de prouver que toutes et chacune des idées qui sont dans notre intelligence, nous sont venues par les sens, soit immédiatement, soit par la réflexion; et c'est aussi ce qu'ils ont essayé. Mais tous les efforts du génie n'ont pu en venir à bout, car le génie ne peut pas changer la nature des choses; il ne fera pas qu'il n'y ait qu'une origine d'idées, quand la nature a voulu qu'il y eût quatre origines (leç. 2 et 3).

Ce n'était pas assez de chercher à démontrer *que* toutes les idées viennent des sens. On a voulu expliquer *comment* elles en viennent, comment un ébranlement dans l'organe est suivi d'une idée dans l'âme. Et ceci n'est pas particu-

lier aux philosophes qui voient dans les sens l'origine de toutes les idées; il a suffi à d'autres d'en faire dériver quelques-unes de la même source, pour se croire obligés de nous montrer le lien de communication qui unit la substance matérielle à la substance immatérielle.

Voici ce qu'ont imaginé pour résoudre ce problème, et ceux qui prétendent que toutes les idées, sans aucune exception, viennent des sens, et ceux qui veulent qu'il n'en vienne qu'une partie.

Il s'agit de montrer *comment* des impressions sur les sens occasionent des idées dans l'âme. On a dit:

1°. Les objets extérieurs, en frappant nos organes, leur communiquent un mouvement qui se transmet au cerveau. Le cerveau agit sur l'âme, et l'âme a une idée ou une sensation: car on a presque toujours confondu ces deux choses. L'âme ayant ainsi une sensation, est affectée en bien ou en mal. Si elle souffre, elle cherche à se délivrer de la douleur. Elle agit à son tour sur le cerveau, qu'elle remue; le cerveau remue l'organe, et l'organe écarte, ou s'efforce d'écarter l'objet cause de la sensation.

Dans ce système, le cerveau est le siége de l'âme. On la compare à une araignée placée au

centre de sa toile. Dès qu'il se fait le moindre mouvement aux extrémités, l'insecte est averti, et il se tient sur ses gardes. De même, l'âme placée à un point du cerveau auquel aboutissent les filets nerveux, est avertie de ce qui se passe dans les différentes parties de son corps; et à l'instant elle apporte des secours, où elle les juge nécessaires. Le corps agit donc réellement sur l'âme, et l'âme agit réellement sur le corps. Cette action, cette influence, étant réelles ou physiques, on a dit que le corps influait physiquement sur l'âme, et l'âme physiquement sur le corps; et l'on a donné à ce système le nom *d'influence physique*, ou *d'influx physique*.

Ce système est extrêmement simple; mais la simplicité n'a de prix qu'autant qu'elle est unie avec la vérité. Le corps étant une substance étendue, et l'âme une substance inétendue, conçoit-on l'action physique de l'une sur l'autre? *Tangere enim aut tangi nisi corpus nulla potest res*, a dit Lucrèce; une chose ne peut toucher ou être touchée qu'autant qu'elle est corps, qu'autant qu'elle a des parties. L'âme ne saurait donc recevoir le contact du corps; et *l'influx physique* est impossible.

Euler, dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, adopte ce système, en le modifiant; il

n'admet pas de contact entre l'âme et le corps. L'âme, dit-il, a la perception du mouvement des fibres du cerveau, et cette perception lui donne des sensations agréables ou désagréables, selon que les rapports qui se trouvent entre les mouvemens des fibres, sont plus ou moins faciles à apercevoir.

Cette opinion est démentie par l'expérience; car il n'est pas vrai que l'âme s'aperçoive des mouvemens des fibres du cerveau; elle ne sait pas même qu'il existe un cerveau, et nous l'ignorerions, si on ne nous l'eût appris. D'ailleurs la sensation ne dérive pas de la perception, c'est le contraire, car nous sentons avant tout.

2° Pour rendre raison de ce commerce entre l'esprit et la matière, Cudwort, philosophe anglais, a imaginé un agent intermédiaire entre l'âme et le corps. Cet agent, interposé entre deux substances de nature contraire, participe de l'une et de l'autre; il est en partie matériel, et en partie spirituel. Comme il est matériel, le corps peut agir sur lui; et comme il est spirituel, il peut agir sur l'âme. C'est comme le moyen terme entre les deux extrêmes d'une proportion continue. C'est un pont jeté sur les deux bords de l'abîme qui sépare la matière de

l'esprit. Cet agent faisant en quelque sorte l'office de *médiateur*, on lui en a donné le nom.

Un pareil médiateur n'est bon à rien. C'est une espèce d'amphibie, qui, pour vouloir réunir en une seule nature deux natures opposées, s'anéantit lui-même. Entre une substance étendue et une substance inétendue, il n'y a pas de milieu. Si le médiateur n'est ni esprit ni corps, c'est une chimère; s'il est tout à la fois esprit et corps c'est une contradiction; ou si, pour sauver la contradiction, vous voulez qu'il soit, comme nous, la réunion de l'esprit et de la matière, il a lui-même besoin d'un médiateur.

L'influx physique et le médiateur laissent à la difficulté toute sa force; on ne voit pas comment l'âme et le corps se modifient réciproquement. Néanmoins le fait reste. Toutes les fois que le corps reçoit quelque impression, l'âme éprouve une sensation; et lorsque l'âme prend une détermination, le corps l'exécute: où trouverons-nous la raison de cette correspondance de phénomènes? on l'a cherchée hors de l'homme et dans la Divinité même.

3°. Dieu, a-t-on-dit, gouverne le monde et tous les êtres qui le composent, d'après les lois suivant lesquelles il les a créés; et comme le monde n'a pu recevoir l'existence que par un

acte de la volonté divine, il ne peut persévérer dans l'existence que par la même volonté toujours persévérante. Que Dieu cesse un instant de le soutenir par sa main toute-puissante, aussitôt il rentrera dans le néant. L'existence des êtres ne se maintient donc que par une création continuellement renouvelée. Dieu est la cause nécessaire de tous les mouvemens des corps et de toutes les modifications des esprits. Or, cela suffit pour nous faire concevoir l'union des deux substances.

Les objets extérieurs impriment à nos organes des mouvemens qui se propagent jusqu'au cerveau. Le cerveau n'agit pas immédiatement et réellement sur l'âme; la chose est impossible. C'est Dieu lui-même qui, à la suite des mouvemens du cerveau, et par une loi qu'il a établie de toute éternité, produit une sensation dans l'âme. De même, l'âme a la volonté de mouvoir le bras; mais cette volonté est inefficace pour produire cet effet. C'est encore Dieu qui, en vertu de la même loi, produit lui-même le mouvement de nos membres. Le corps n'est donc pas la cause réelle des modifications de l'âme, ni l'âme la cause réelle des mouvemens du corps. Cependant, comme l'âme ne serait pas modifiée sans les mouvemens du corps, ni

le corps sans une détermination de l'âme, il faut bien que ces mouvemens et ces déterminations soient en quelque manière nécessaires; mais cette nécessité n'est pas absolue, elle n'est qu'hypothétique ou conditionnelle. Les mouvemens du corps et les déterminations de l'âme sont des conditions, mais non pas des causes nécessaires. Ils sont occasions, ou causes occasionnelles. Ce système a pris, en conséquence, le nom de *système des causes occasionnelles*. Il appartient à Descartes, et à Mallebranche qui l'a embelli de son imagination.

Je ne sais, messieurs, si vous trouvez ce système plus satisfaisant que les deux précédens. Vous allez voir que Leibnitz n'en était guère content.

Leibnitz reproche aux cartésiens de faire de l'univers un miracle perpétuel, et d'expliquer l'ordre naturel par une cause surnaturelle, ce qui anéantit toute philosophie. Car la philosophie consiste à découvrir les causes secondes qui produisent les divers phénomènes du monde. Vous dégradez la Divinité, ajoute-t-il. Vous la faites agir comme un horloger qui, ayant fait une belle pendule, serait continuellement obligé de tourner l'aiguille avec le doigt pour lui faire marquer les heures. Un habile mécanicien

monte d'abord sa machine, et elle va d'elle-même pendant un certain temps. Dieu, lorsqu'il a créé l'homme, en a disposé toutes les parties et toutes les facultés de telle manière qu'elles pussent exécuter leurs fonctions, depuis le moment de la naissance jusqu'à celui de la mort. En bonne philosophie, comme au théâtre, il ne faut jamais faire intervenir la Divinité, à moins que son assistance ne soit absolument nécessaire.

4°. Je pense avoir trouvé, continue Leibnitz, quelque chose de plus philosophique. Dieu, avant de créer les âmes et les corps, connaissait tous ces corps et toutes ces âmes. Il connaissait aussi tous les corps possibles, et toutes les âmes possibles. Or, dans cette variété infinie d'âmes possibles et de corps possibles, il devait nécessairement se rencontrer des âmes dont la suite des perceptions et des déterminations correspondît à la suite des mouvemens que devait exécuter quelqu'un des corps possibles. Car, dans un nombre infini d'âmes, et dans un nombre infini de corps, se trouvent nécessairement toutes les espèces de combinaisons. Supposons maintenant que d'une âme, dont la suite des modifications correspond exactement à la suite des mouvemens que doit exécuter un certain

corps, et de ce corps dont les mouvemens successifs correspondent aux modifications successives de cette âme, Dieu fasse un homme. Voilà entre les deux substances qui forment cet homme, la plus parfaite harmonie. Partisans de l'influx, du médiateur, des causes occasionnelles, vous faites de vains efforts pour rendre raison du commerce réciproque de l'âme et du corps. Il n'y a aucun commerce, aucune communication, aucune influence. L'âme passe d'un état à un autre état, d'une perception à une autre perception, par sa seule nature. Le corps exécute la suite de ses mouvemens, sans que l'âme y participe en rien. Le corps et l'âme sont comme deux horloges parfaitement réglées qui marquent la même heure. Mais le ressort qui donne le mouvement à l'une, n'est pas le ressort qui fait marcher l'autre. L'harmonie qui paraît unir l'âme et le corps, est indépendante de leur action réciproque. Cette harmonie a été établie avant la création de l'homme; et, puisqu'elle a été établie d'avance, je l'appelle *harmonie préétablie*.

Ainsi, dans ce système, si l'âme de César, âgé de vingt ans, eût été anéantie, le corps de César n'en aurait pas moins assisté aux délibérations du sénat. Il aurait commandé les armées,

harangué les soldats ; il aurait passé dix ans dans les Gaules pour en faire la conquête. Il serait revenu à Rome pour usurper la dictature ; et si, au contraire, à ce même âge, le corps de César avait cessé d'exister, son âme n'en aurait pas moins résolu de faire tout ce que César a fait jusqu'à sa mort.

Je ne parle pas des atteintes qu'un pareil système porte à la liberté. Comment, en effet, concilier la liberté dont nous jouissons, avec une suite de manières d'être qui toutes dérivent du premier état où l'âme s'est trouvée au moment de la création ?

On sait ce qui arriva à Volf. Il enseignait l'harmonie préétablie dans une ville de Prusse, du temps de Frédéric-Guillaume. Ce roi avait une antipathie décidée pour les beaux-arts, pour toute littérature, et pour toute philosophie. Un ennemi de l'harmonie préétablie observa que Volf justifiait les soldats déserteurs, disant qu'ils étaient entraînés à la désertion par les lois de la nécessité. Volf reçut l'ordre de vider la Prusse dans les vingt-quatre heures, sous peine d'être pendu. A la mort de Frédéric-Guillaume, son fils, Frédéric second, s'empressa de rappeler Volf. et il le combla de distinctions. Mais ni

le bannissement, ni le rappel, ne prouvent rien pour l'harmonie préétablie.

Messieurs, il y a encore une opinion sur le mystère de l'union de l'âme et du corps, c'est celle de ceux qui confessent naïvement leur ignorance. C'était celle de Pascal ; ce sera la mienne. Écoutez ce que dit Pascal : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est qu'un corps, et moins encore ce que c'est qu'un esprit, et, moins qu'aucune chose, comment un corps peut être uni à un esprit ; et cependant c'est son propre être. »

Voilà ce que j'avais à vous dire sur les philosophes qui font toutes les idées, ou seulement quelques idées, originaires des sens. Examinons maintenant les opinions de ceux qui rejettent la maxime *nihil est in intellectu, etc.*

1°. Les idées ne sont pas dans l'âme ; elles sont en Dieu : *c'est en Dieu que nous voyons tout.* Ce sentiment est celui de Platon, de saint Augustin, et de Mallebranche. On imagine bien qu'une doctrine se modifie en passant des écrits d'un philosophe dans ceux d'un autre ; mais nous n'avons pas besoin de distinguer les nuances qui peuvent appartenir à chacun.

Dieu, dit Platon, avant de créer le monde,

renfermait dans son entendement l'idée de ce monde, l'idée de tous les mondes possibles, et l'idée de toutes les parties de ces mondes. C'est sur les idées du monde actuel, idées qui étaient en Dieu de toute éternité, qu'il l'a réalisé au moment prescrit par sa sagesse. Or, puisque toutes les idées sont en Dieu, nous ne pouvons connaître ce qu'elles représentent qu'autant que Dieu se manifeste à notre esprit: c'est ainsi que conclut Mallebranche.

Si Dieu, avant de réaliser le monde, avait créé un esprit pur, il est évident que cet esprit n'aurait pu avoir une idée du monde, qu'autant que Dieu la lui aurait révélée, ou, si l'on veut, qu'autant que l'essence divine se serait manifestée à cet esprit; car, le monde n'existant pas encore, d'où cette intelligence aurait-elle pu en prendre l'idée? De même, si un peintre ayant conçu l'ordonnance d'un tableau, ou un architecte le plan d'un palais, je voulais me faire une idée de ce tableau et de ce palais, je n'aurais qu'un moyen, ce serait de m'adresser au peintre et à l'architecte, et de les prier de me communiquer ce qui n'existe encore que dans leur imagination. Mais si le peintre avait exécuté son tableau; si l'architecte avait bâti le palais, il

me suffirait de regarder leur ouvrage, et de l'étudier pour en prendre connaisance.

Dieu a réalisé le monde. Le monde existe. Nous pouvons le contempler, l'admirer, et nous en faire une idée; idée toujours imparfaite sans doute, mais plus ou moins conforme à son modèle. Qu'est-il besoin que Dieu se manifeste immédiatement lui-même pour nous faire connaître ses ouvrages, quand il nous manifeste ses ouvrages?

Le système de Platon a donc été abandonné, même par ceux qui ne veulent pas que les idées viennent des sens; et l'on a dit :

2°. Il est faux que nous voyions tout en Dieu; et il est faux que les idées viennent des sens. *Les idées sont innées*. Par cela seul que l'âme existe, elle a quelque connaissance. Vous cherchez l'origine des idées : elles n'ont pas d'origine; elles n'ont jamais commencé pour l'âme; elles en sont inséparables.

Ce système est universellement attribué à Descartes. Je ferai voir tout à l'heure que Descartes n'a jamais admis les idées innées dans le sens qu'on les lui attribue. Mais si Descartes n'admet pas les idées innées, Leibnitz les admet; et je vais vous dire ce qu'il pense à ce sujet.

3°. On a interprété de deux manières diffé-

rentes la pensée de Leibnitz. L'une en donne une idée inexacte, l'autre la fait mieux connaître. Je commencerai par la première.

Tout le monde sait que, dans l'intérieur d'un bloc de marbre se trouvent toutes sortes de figures, celle d'Hercule, de Thésée, celle d'un lion, etc. Il ne s'agit que d'enlever la couche qui les enveloppe. Les idées sont-elles dans notre âme comme toutes les figures sont dans un bloc de marbre? Non, ce n'est pas ainsi que l'entend Leibnitz.

Mais vous avez pu remarquer que la plupart des marbres sont traversés dans tous les sens, par des lignes de différentes couleurs. Or, supposons que les veines qui sont cachées dans l'intérieur d'un bloc de marbre, soient disposées de telle manière, qu'elles dessinent le corps d'Hercule; alors, en enlevant l'enveloppe qui cachait Hercule, vous aurez sa figure, mais une figure qui, avant le travail du sculpteur, était toute dessinée.

C'est ainsi, dit Leibnitz, que les idées sont dans l'âme avant les sensations, avant l'action des objets extérieurs sur nos sens. L'âme a donc des prénotions, des anticipations, des germes de connaissances, des semences de vérité; elle a des dispositions, des penchans, des

virtualités, etc. Leibnitz varie son expression de toutes les manières, pour faire entendre qu'il y a dans l'âme quelque chose d'antérieur à l'action des sens, quelque chose d'inné, quelque *idée innée.*

Et à ceux qui lui rappellent que rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens, il répond qu'il faut excepter l'entendement lui-même. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,* excipe, *nisi ipse intellectus.* (Nouv. Essais, p. 67.)

L'entendement est dans l'entendement! l'entendement est inné à l'entendement ! Quel langage !

Le mot *entendement* a trois acceptions diverses. Il désigne l'âme, la substance de l'âme; il désigne la faculté ou la puissance qu'a l'âme d'acquérir des idées; et on l'emploie encore pour exprimer les idées elles-mêmes, la réunion des idées, l'ensemble de toutes les connaissances qui sont dans l'âme.

Quand vous dites que l'entendement est inné à l'entendement, ce mot *entendement* répété deux fois, ne peut pas être pris deux fois dans la même acception; ce serait dire, ou que l'âme est innée à l'âme, ou qu'une faculté de l'âme

est innée à cette faculté, ou que les idées sont innées aux idées.

Il faut donc que l'acception du mot *entendement* change; et alors vous dites; ou que la faculté d'acquérir des idées est innée à l'âme, qu'elle appartient à l'âme indépendamment de l'action des sens (vérité incontestable sans doute, mais qui ne prouve rien pour vous, puisqu'une *faculté* n'est pas une *idée*); ou que ce sont les idées elles-mêmes qui sont innées à l'âme, qui sont innées; et c'est la chose en question, c'est ce qu'il s'agit de démontrer.

Vous croyez y réussir en ajoutant que l'âme renferme l'*être*, la *substance*, l'*un*, le *même*, la *cause*, la *perception*, le *raisonnement*, et quantité d'autres *notions* que les sens ne sauraient donner. (P. *id.*)

Mais, 1°. de ce que ces prétendues notions ne sauraient être données par les sens, ou de ce qu'elles n'ont pas leur origine dans les sensations, on n'a pas le droit de conclure qu'elles sont innées, car il peut se faire qu'elles aient leur origine dans quelque autre manière de sentir.

2°. *L'âme renferme l'être, la substance*, etc. Cela veut dire que l'âme est un *être*, qu'elle est une *substance*, qu'elle est *une*, qu'elle ne cesse

pas d'être la *même*, qu'elle est *cause*, qu'elle *perçoit*, qu'elle *a la faculté de raisonner;* et non pas qu'elle ait *l'idée* ou la *notion* de l'être, de la substance, de l'unité, de l'identité, de la cause, de la perception, du raisonnement.

Leibnitz confond les *facultés*, les *dispositions*, et d'autres fois les *habitudes*, soit actives, soit passives de l'âme, avec les *idées* de toutes ces choses. Et, ce qu'on a de la peine à concevoir, c'est qu'en faisant les *idées* indépendantes des *sensations*, il veut que la *pensée* suppose toujours des sensations, que les *pensées répondent toujours à quelque sensation.* (*Id.*, p. 76.)

La pensée, l'action de l'âme, ne s'exerce pas nécessairement sur les sensations. Elle s'applique le plus souvent, surtout chez les hommes instruits, à d'autres manières de sentir. Les idées ne sont pas indépendantes des sensations et de tout sentiment; elles sont le produit de l'action de la pensée sur quelqu'une de nos manières de sentir.

Voyez où en sont les plus beaux génies quand ils se négligent sur la langue, quand les mots élémentaires n'ont pas été faits avec une grande précision, quand on prend les facultés pour des idées, les idées pour des sensations, les sensations pour d'autres manières de sentir, ou

même pour les impressions du cerveau, etc.; quand on perd de vue la diversité d'acceptions qu'ont reçues tous les mots qui désignent les facultés de l'âme.

L'entendement n'est donc pas inné à l'entendement, l'intelligence à l'intelligence, l'intellect à l'intellect; et, par conséquent, vous n'avez pas démontré que les idées soient innées.

Mais, dit-on, pour appuyer l'opinion de Leibnitz : comme le soleil ne peut exister sans lumière, de même l'âme ne saurait exister sans idées; et l'on croit avoir prouvé quelque chose lorsqu'on a fait une comparaison.

Les comparaisons sont destinées à éclairer leur objet, à le montrer plus vivement. Voilà tout ce qu'elles peuvent faire. *Le soleil ne peut exister sans lumière; donc l'âme ne peut pas exister sans idées.* Quel rapport, je vous le demande, entre le principe et la conséquence?

Qu'on laisse une comparaison fondée uniquement sur cette métaphore, que les idées sont la lumière qui éclaire les esprits, comme les rayons émanés du soleil et des astres, sont la lumière qui éclaire les corps.

4°. Venons à Descartes, et prouvons, contre l'opinion universelle, qu'il n'admet pas

d'idées innées. Il admet bien le mot, mais il rejette la chose.

Si, en effet, ce n'est pas un paradoxe que nous avançons, qu'on juge combien il faut se tenir en garde contre les discours des hommes. Tous les philosophes, sans en excepter un seul, regardent Descartes comme l'auteur du système des idées innées. Voyons ce que dit Descartes :

Hobbes lui objecte : « Je voudrais bien savoir si les âmes de ceux-là pensent, qui dorment profondément et sans aucune rêverie. Si elles ne pensent point, elles n'ont alors aucunes idées, et par conséquent il n'y a point d'idée qui soit née et résidente en nous-mêmes : car, ce qui est né et résidant en nous-mêmes est toujours présent à notre pensée. » (*Méditations de Descartes*, t. 1, p. 169, in-12).

Réponse de Descartes. « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée ; car, ainsi, il n'y en aurait aucune ; mais j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes, *la faculté de la produire.* » (Id.)

Que disent les adversaires des idées innées ?

Tiennent-ils un autre langage que Descartes ? Écoutez le passage suivant :

« Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées innées qui soient *quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser.* Mais, bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines idées qui ne procédaient, ni des objets du dehors, ni des déterminations de ma volonté, mais seulement *de la faculté que j'ai de penser*... ; pour les distinguer des autres qui nous sont survenues, ou que nous avons faites nous-mêmes, *adventitiis aut factis*, je les ai nommées *innées* ; mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est innée dans certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte ou la pierre, sont innées dans d'autres ; non pas que les enfans qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies dans le sein de leur mère, mais parce qu'*ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter.* (*Lettres de Descartes*, tom. 2, p. 463-64 ; in-12.)

Ce passage est-il assez formel, assez décisif ? Voici quelque chose de plus décisif encore :

« Lorsque j'ai dit que l'idée de Dieu est *innée*, je n'ai jamais entendu autre chose que ce

que mon adversaire entend, savoir : que *la nature a mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons connaître Dieu ;* mais je n'ai jamais écrit ni pensé que telles idées fussent actuelles, ou qu'elles fussent je ne sais quelles *espèces* distinctes de *la faculté même que nous avons de penser ;* et même je dirai plus, qu'il n'y a personne qui soit si éloigné que moi de tout ce *fatras d'entités scolastiques ;* en sorte que je n'ai pu m'empêcher de rire quand j'ai vu ce grand nombre de raisons que cet homme, sans doute peu méchant, a laborieusement ramassées, pour montrer que les enfans n'ont pas la connaissance actuelle de Dieu, tandis qu'ils sont dans le sein de leur mère ; comme si, par là, il avait trouvé un beau moyen de me combattre. » (*Lettres*, t. 2, p. 477.)

Vous l'avez entendu, Descartes est plus ennemi que personne de tout le fatras des entités scolastiques ; et les idées innées, telles qu'on les attribue à Descartes, font partie de ce fatras.

A l'époque de Descartes, et plus encore avant lui, tout s'expliquait en philosophie par des formes, des vertus, des entités, des quiddités, etc., qu'on multipliait sans fin, et avec quoi on croyait rendre raison de tous les phénomènes de la nature. Un corps était une sub-

stance, parce qu'il avait une *forme substantielle ;* il était une pierre, parce qu'il avait la *pétréité ;* il était froid, parce qu'il avait une *vertu frigorifique ;* chaud, parce qu'il avait une *vertu calorifique*, etc. C'est de cette philosophie que se moque Molière, quand après avoir fait demander *quare opium facit dormire*, il répond, *quia est in eo virtus dormitiva.*

Descartes, fatigué et comme oppressé par cette multitude de causes ridicules, êtres, vertus, sympathies, antipathies, entités, formes, quiddités, eccéités, etc., dont les maîtres accablaient l'esprit de leurs disciples, s'écria : *Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je ferai le monde physique ;* mot plein de vérité, puisqu'en effet, ce qui, dans un tel monde, n'est pas ou matière, ou mouvement, ou modification de ces deux choses, n'est rien ; mot sublime, qui annonce un profond sentiment de la simplicité des ouvrages du créateur, et qui, en détruisant à jamais la philosophie et le jargon des écoles, changea la face des sciences.

Pourquoi Descartes s'arrêta-t-il à moitié chemin ? que n'ajoutait-il : *Donnez-moi le sentiment et l'activité, et je ferai le monde intellectuel.* Ce que le mouvement est à la matière,

l'activité de l'âme ne l'est-elle pas au sentiment ?

Descartes, me direz-vous, n'est pas d'accord avec lui-même. Si, dans ce que nous venons d'entendre, il rejette les idées innées ; s'il prononce nettement qu'il n'y a d'inné que la puissance de produire les idées, ne trouve-t-on pas dans ses écrits un grand nombre de passages en opposition avec ceux que vous avez choisis ? N'avance-t-il pas en vingt endroits dans ses méditations, dans ses principes, et partout, que certaines idées sont nées avec l'âme ? N'affirme-t-il pas en termes exprès, dans sa *troisième Méditation*, que nous n'aurions pas l'idée de Dieu, si Dieu ne l'avait mise dans notre âme ?

Je conviens que c'est ainsi qu'il s'exprime ; mais qui peut mieux connaître que lui-même le sens de ses paroles ? Or il ne cesse de répéter, que par les idées qu'il appelle *innées*, sans en excepter celle de Dieu, il n'entend autre chose que des idées produites par la seule faculté de penser ; et qu'il ne leur a donné le nom d'*innées*, que pour les distinguer des idées qui viennent des sens, et des idées qui sont le produit de l'imagination.

On doit y regarder de bien près avant d'accuser de contradiction les hommes de génie qui

ont passé la vie entière à concilier leurs idées ; la reconnaissance seule nous en ferait un devoir. Ce sont eux qui ont formé notre raison en nous apprenant à penser. Il n'est permis de les condamner, que lorsqu'il est impossible de les justifier.

Les esprits médiocres et la foule des écrivains vulgaires ne méritent pas tant de déférence. Nous pouvons, sans témérité, préférer notre jugement au leur, et même notre premier jugement. D'ailleurs les vérités et les erreurs consignées dans leurs livres, ne sont ordinairement suivies d'aucun effet ; les erreurs, par le peu de confiance qu'inspirent leurs noms et leurs raisonnemens ; les vérités, parce que, ne les ayant pas trouvées eux-mêmes, elles sont transplantées dans leurs ouvrages, et que, n'étant plus sur le sol natal, elles ont perdu cette vie et cet attrait qui les font recevoir des mains des inventeurs avec autant de plaisir que de profit.

Il faut le dire aux jeunes gens : en métaphysique, les bons écrivains sont extrêmement rares. On compte une douzaine, une vingtaine peut-être de grands poëtes. Compterez-vous autant de grands métaphysiciens ? j'en doute, ou plutôt je n'en doute pas. Voulez-vous en

porter le nombre à cinq, à six? c'est beaucoup, c'est tout au plus. Je me garderai bien de les nommer ; ils pourraient n'être pas ceux qui seraient nommés par d'autres.

Vous trouverez vous-mêmes leurs noms, pourvu que vous vous souveniez toujours de ce vers de Boileau :

Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement.

Et vous direz avec plus de vérité des métaphysiciens, qu'il ne l'a dit des poëtes,

Il n'est point de degré du médiocre au pire.

Vous jugerez un jour si j'ai raison. Je ne parle pas, au reste, de ces esprits modèles, qui, sans avoir pris le titre de métaphysiciens, ont écrit des morceaux admirables de métaphysique.

Revenons à Descartes. Lu moins superficiellement, il n'eût pas été accusé de contradiction. On ne lui reprocherait pas la doctrine des idées innées ; on saurait qu'il n'admet d'idées innées, ou plutôt qu'il n'appelle idées innées, que le petit nombre d'idées qui lui semblent produites par la seule faculté de penser.

Mais, dira-t-on encore, puisque Descartes n'admet pas les idées innées, en quoi sa philo-

sophie diffère-t-elle sur ce point de celle de Locke, et de celle de Condillac?

Pour le comprendre, remarquons d'abord que Locke ne reconnaît que deux *sources* d'idées, la *sensation* et la *réflexion*; et que Descartes en reconnaît trois, la sensation, l'imagination, qu'on peut ramener à la réflexion de Locke, et de plus la puissance qu'a l'âme de tirer de son propre fonds des idées indépendantes de la sensation et de la réflexion. Je n'ai pas besoin de vous avertir de l'impropriété du mot *source* appliqué à la réflexion, ou à la faculté de penser (leç. 4).

Quant à Condillac, le passage suivant, extrait de son *Art de penser*, vous fera voir avec la dernière précision, en quoi il diffère de Descartes.

« C'est dans les idées abstraites, qui sont le fruit de différentes combinaisons, qu'on reconnaît l'ouvrage de l'esprit. Ainsi, *les idées abstraites de couleur, de son*, etc., viennent immédiatement *des sens* *; celles *des facultés de l'âme*, sont dues tout à la fois *aux sens et à*

---

* Aucune idée ne vient immédiatement des sens. (leç. 2 et 6).

l'esprit; et les idées de *la Divinité et de la morale* appartiennent *à l'esprit seul;* je dis *à l'esprit seul*, parce que les sens n'y concourent plus par eux-mêmes. Ils ont fourni les matériaux, et c'est l'esprit qui les met en œuvre. »

Je vous prie de vous arrêter un moment sur les dernières paroles de ce passage, et de vous demander s'il est vrai que Condillac nie l'activité de l'âme (t. 1, leç. 9).

Suivant Descartes, et suivant Condillac, *c'est à l'esprit seul qu'est due l'idée de Dieu;* mais, suivant Condillac, les sens ont fourni les matériaux, et, suivant Descartes, les sens n'ont rien fourni.

Descartes pouvait-il se dissimuler que les sens, les sensations, l'expérience, la réflexion contribuent à la connaissance de Dieu, à l'idée que nous nous en formons? Ignorait-il que c'est dans nous-mêmes, dans notre intelligence, dans notre propre nature, que nous trouvons le germe, ou plutôt une faible image des perfections divines, perfections que la raison démontre infinies en Dieu, tandis qu'elles sont limitées dans l'homme?

Non certainement, il ne l'ignorait pas; car voici ce qu'il dit dans sa réponse *aux secondes objections*, recueillies par le père Mersenne.

« Je veux bien ici avouer franchement que l'idée que nous avons par exemple de l'entendement divin, ne semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, si non, seulement, comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire, ou du ternaire; et il en est de même de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnaissons en nous quelque vestige.

» Mais, outre cela, nous concevons en Dieu, *une immensité*, *simplicité* ou *unité absolue*, qui embrasse et contient tous ses autres attributs, et de laquelle nous ne trouvons, ni en nous-mêmes, ni ailleurs, aucun exemple. » (Médit., t. I, p. 83, 84.)

Malgré cette restriction de l'*immensité*, *simplicité* ou *unité*, il faut avouer que Descartes fait ici une bien grande concession, lorsqu'il accorde que presque tous les attributs de l'entendement divin ne sont que nos propres qualités portées à l'infini.

Observez que la restriction de Descartes paraît assez mal fondée; car on pouvait fort bien lui répondre que l'idée de l'immensité divine est prise de l'immensité de l'espace, et que celle de la simplicité ou unité se tire de la simplicité ou unité de notre âme.

Comment Descartes, qui semble si près de ses adversaires, Gassendi, Locke, etc., tenait-il néanmoins si opiniâtrément à ces idées que l'âme produit par sa seule énergie?

On s'en rendra raison, et il y a apparence qu'on ne sera pas très-éloigné de la vérité, si l'on se met pour un moment à la place de Descartes. Descartes avait travaillé dix ans *ses Méditations*, qu'il regardait comme le premier titre de sa gloire. Ses découvertes mathématiques l'intéressaient bien moins que ce qu'il appelait ses découvertes métaphysiques. Or, dans ses Méditations, il prouve l'existence de Dieu, indépendamment de l'ordre de l'univers, et de toutes les impressions que les objets font sur nos sens; il la prouve par l'idée de Dieu. Que l'idée de Dieu vienne des sens, soit immédiatement, soit médiatement, l'ouvrage porte à faux, et le travail de dix ans est perdu. Ne soyons donc pas trop surpris que Descartes ait tenu si fortement à l'idée de Dieu formée par la seule faculté de penser.

Qu'on me permette une réflexion, que je n'applique pas à Descartes. Oublions un instant ce grand homme, dont on ne saurait parler avec trop de vénération. Plusieurs philosophes ont cru, en différens temps, avoir trouvé de nou-

velles preuves de l'existence de Dieu ; et, d'ordinaire, ils n'ont pas manqué de donner ces preuves comme les seules démonstratives. Il y en a même qui se sont complus à faire l'énumération de tous les argumens connus ; et, parce que ces argumens ne rentraient pas dans leurs spéculations chimériques, ils n'ont pas balancé à les traiter de sophismes.

C'est contre cette présomption téméraire que je m'élève, et je la dénonce au respect qu'un individu doit aux nations. Oser soutenir qu'on a découvert enfin la seule bonne démonstration de l'existence de Dieu, c'est accuser, en quelque sorte, tout le genre humain d'athéisme. L'homme simple qui, voyant la terre lui rendre en épis le grain qu'il a semé, lève les mains au ciel, et bénit la Providence, a sans doute, de l'existence de Dieu, une aussi bonne preuve que ces orgueilleux philosophes.

5°. Comme Descartes ne pouvait pas renoncer à l'idée de Dieu produite par la seule faculté de penser, sans voir ruiner ses Méditations ; Leibnitz était obligé de soutenir ses idées innées, sous peine de voir crouler l'édifice qu'il avait élevé avec ses monades.

Leibnitz prétend que l'univers est composé

de monades, c'est à dire d'êtres simples. Les monades, dit-il, sont la seule chose qu'il y ait au monde. Car tout ce qui existe est ou monade ou collection de monades; or une collection n'est pas quelque chose de réel; l'existence appartient donc aux seules monades. Mais les monades, à cause de leur simplicité, n'agissant pas les unes sur les autres, où sera la raison des changemens que nous voyons dans l'univers? Pour la trouver, Leibnitz se voit dans la nécessité de faire de chaque monade un centre d'action. Voilà pourquoi il ne peut pas se relâcher sur ces tendances, ces efforts, ces virtualités, ces principes d'action, en un mot, qu'il accorde aux monades et à la monade-âme, indépendamment de son union avec le corps.

L'âme tient de sa propre nature toutes ses facultés; elles ne lui viennent pas de son union avec le corps; mais c'est parce que l'âme est unie à un corps, que ses *facultés* se changent en *opérations;* c'est parce qu'elle est unie à un corps qu'elle passe de l'*activite* à l'*action.* Leibnitz lui-même avoue, quoique à tort, que les pensées répondent toujours à quelque sensation.

Sans doute que les facultés sont innées, de même que les virtualités, les dispositions, etc.

Qui le nie ? Qui l'avait jamais nié à l'époque de Leibnitz ? Mais peut-on dire que des facultés innées, des virtualités innées, sont des *idées innées* ?

Et même, si l'on veut faire la supposition d'une âme existant pendant quelque temps avant son union avec le corps ; d'une âme non-seulement active, mais agissante ; non-seulement capable de penser, mais pensant avant cette union, on n'aura rien fait pour autoriser le sentiment des idées innées. Car, ni l'activité, ni l'action, ni la faculté de penser, ni l'exercice de cette faculté, ne sont des idées : ce sont des causes d'idées.

Peut-on d'ailleurs mettre au rang des choses évidentes, que les élémens de la matière soient simples ? Que deviennent alors les corps et l'étendue ?

Remarquons, encore une fois et toujours, le mal que font les langues, les obstacles qu'elles opposent à la découverte et à l'exposition de la vérité, les divisions qu'elles font naître et qu'elles entretiennent, quand elles manquent de précision, quand on ne sait pas leur en donner, quand on n'a pas égard aux acceptions diverses que prennent les mêmes mots.

Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été

dans le sens. Il y a, dans cette maxime, trois mots qui sont autant de sources d'équivoques (leç. 5). Otez ces équivoques, les disputes cessent à l'instant.

Que, pour tous, le mot *entendement* désigne l'*âme elle-même*, la maxime devient fausse pour tous. Tous la rejetteront à l'unanimité. Car aucun des philosophes qui reconnaissent une âme distincte du corps, n'a jamais voulu dire que *rien*, *absolument rien* n'appartînt à l'âme indépendamment des sensations, indépendamment de l'action des objets extérieurs qui produisent les sensations.

Ce n'est pas ainsi que l'entendait Locke, le chef des adversaires des idées innées. Leibnitz, qui a fait un ouvrage exprès pour le réfuter, en convient lui-même. « Mon opinion, dit-il, s'accorde assez avec celle de l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, qui cherche une bonne partie des idées dans la *réflexion* de l'esprit sur sa propre nature. » (Nouveaux Essais, p. 67.)

Ce n'est pas ainsi que l'entend Condillac, quelle que soit la manière dont il s'exprime dans son analyse des facultés de l'âme. Permettez-moi de reproduire un passage du *traité des sensations* que j'avais déjà cité (t. 1. p. 232).

« Il y a en nous, dit-il, un *principe d'action* que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir; on l'appelle *force*. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous, ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous *réfléchissons* ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. » (Traité des Sensations, p. 63.)

Si donc le mot *entendement* n'avait jamais eu qu'une seule acception; si on l'avait toujours fait servir à désigner l'*âme* exclusivement, la maxime sur laquelle on a tant disputé, sur laquelle on dispute tant encore, n'aurait pas divisé les esprits, ou les aurait certainement moins divisés.

Car alors, au lieu de dire *aucune chose*, on eût dit, *aucune idée* n'est dans l'âme avant *le sens;* et cette substitution du mot *idée* au mot *chose* aurait fait disparaître en même temps l'équivoque du mot *rien, nihil*, qui peut signifier ou les seules idées, ou les idées et les facultés tout à la fois.

Mais supposé que tous les philosophes se fussent accordés sur la maxime, *aucune idée n'est dans l'entendement*, c'est-à-dire, *dans l'esprit ou dans l'âme avant le sens;* je dis qu'ils se seraient accordés sur une erreur, en énon-

çant matériellement une vérité, parce qu'ils traduisaient cette maxime par cette autre, *toutes les idées viennent du sens*, et que *le sens*, pour eux, n'était que la *sensation.*

Sans doute aucune idée n'est antérieure à la sensation ; toutes la présupposent ; mais *toutes n'en viennent pas* ; nous savons que les seules idées sensibles dérivent de cette source (leç. 2 et 3).

Toutes les idées ont leur origine dans le sentiment, comme elles ont leur cause dans l'action des facultés de l'entendement. Il n'y a là ni équivoque, ni obscurité ; et cette proposition bien établie, détruit à la fois, et les systèmes qui font les idées originaires des seules sensations, et les systèmes qu'on a compris sous le nom d'*idées innées.*

Je pourrais m'arrêter ici ; et même vous auriez presque le droit de vous plaindre de l'inutilité de cette leçon. Qu'est-il besoin de vous prouver qu'il n'y a pas d'idées dans une âme humaine avant son union avec le corps, que dis-je, dans une âme qui n'est pas encore, puisque l'âme humaine n'étant créée que pour former un homme, elle n'existe que du moment de son alliance avec la substance matérielle (t. 1, p. 243)? Faut-il se donner la fatigue

d'une pénible méditation pour arriver à ce résultat, que l'enfant au moment de sa naissance, au moment où il est conçu au sein de sa mère, ne connaît ni les principes des sciences, ni les principes de la morale? Et quand, après avoir observé l'action de votre entendement sur vos différentes manières de sentir, vous vous êtes assurés que les idées, sans en excepter une seule, sont toutes acquises, me pardonneriez-vous de vouloir vous apprendre qu'elles ne sont pas innées? Ajoutons cependant quelques éclaircissemens, et dissipons les dernières incertitudes.

On parle, vous le savez, d'*idées spirituelles*: une des plus grandes objections qu'on fait aux adversaires des idées innées, c'est que les idées spirituelles ne sauraient venir des sens.

Je demande ce que c'est que des *idées spirituelles*. Si quelques idées seulement sont spirituelles et prennent exclusivement le nom de *spirituelles*, il y a donc des idées qui sont *matérielles* ou *corporelles*. L'auteur de *la logique de P. R.* en répondant à Gassendi, ne craint pas de s'exprimer de la sorte. « Selon la pensée de ce philosophe, dit-il, quoique toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps

particulier, elles seraient néanmoins toutes *corporelles.* » (Log. p. 11.)

Gardons-nous de jamais employer cette expression d'*idées spirituelles*, comme si toutes n'étaient pas des modifications de l'esprit. Gardons-nous aussi d'imiter ceux qui parlent des *idées les plus spirituelles*, d'*idées très-spirituelles*, comme s'il y avait des degrés dans la spiritualité ; et continuons à distinguer nos idées, en idées sensibles, intellectuelles et morales (lec. 2).

On a été induit à cet absurde langage d'*idées spirituelles*, de *quelques idées spirituelles*, parce qu'on a cru qu'il y avait des *idées corporelles* ; et on l'a cru ainsi, parce qu'on a confondu les idées sensibles avec les sensations, après avoir confondu les sensations avec les impressions faites sur les organes. Ce qui surprend, c'est qu'il faille reprocher à Locke cette étrange confusion. « La sensation, dit-il, est une impression, ou un *mouvement* excité dans quelque partie du corps, qui produit quelque perception dans l'entendement. » (Essais, liv. 2, n°. 23.)

Et ce qui prouve combien cette erreur est générale, combien peu les plus simples idées, les premières idées de la métaphysique sont éclaircies dans la plupart des têtes, c'est que les

adversaires de Locke, qui se sont tant et si justement récriés contre un passage dans lequel ce philosophe met en doute si Dieu ne pourrait pas accorder la *pensée* à la matière, n'ont jamais relevé le passage que nous venons de citer, passage dans lequel le *sentiment* appartient à la matière.

On se contente donc de vanter Descartes sans le lire; car, en le lisant, ont eût appris que la sensation appartient exclusivement à l'âme, de même que la pensée.

Si la sensation est un mouvement excité dans quelque partie du corps, la sensation est une modification du corps, tandis que la perception et la pensée sont des modifications de l'âme. Ce n'est donc plus un seul et même être qui sent, qui perçoit, qui pense; et nous voilà dans les âmes sensitives, et dans les âmes raisonnables (t. 1, p. 225).

Si la sensation ne diffère en rien de l'idée sensible, il sera permis de dire que nous avons des idées aux pieds et aux mains; ou du moins, que c'est aux pieds et aux mains que nous rapportons certaines idées, puisque c'est là que nous rapportons certaines sensations. Des idées aux pieds!..

Que les philosophes s'appliquent enfin à

mettre quelque précision dans leurs discours, sans quoi il faudra les abandonner pour des contes de fées. Nous retirerons de ces contes autant de profit, et plus d'amusement.

Reproduisons l'objection rectifiée. Les idées intellectuelles et les idées morales viennent-elles des sens?

Cette objection s'adresse à Aristote, à Bacon, à Gassendi, à Hobbes, à Locke, à Condillac, à D'Alembert, à Bonnet et à tous les philosophes anciens ou modernes qui ne connaissent qu'une seule origine d'idées, les sens; c'est-à-dire, qu'elle s'adresse à tous ceux qui, jusqu'à ce moment, ont rejeté les idées innées. Elle ne s'adresse pas à nous, quoique nous rejetions aussi les idées innées, parce que ce n'est pas dans les sens que nous plaçons l'origine des idées intellectuelles et des idées morales.

Mais on insiste : la pensée, dit-on, n'est-elle pas l'essence de l'âme? et dès lors n'en est-elle pas inséparable, n'est-elle pas innée?

Encore des équivoques et des malentendus.

Le mot *pensée*, nous en avons fait plusieurs fois la remarque, sert à exprimer et la faculté de penser, et l'idée que nous obtenons par l'exercice de la faculté de penser : or, ce n'est pas l'*idée* qui est l'essence de l'âme. L'idée n'est

pas la première chose que l'on conçoit dans l'âme, puisque l'idée présuppose le sentiment et l'action. Ce sera donc la *faculté de penser* qui sera l'essence de l'âme? Mais n'avons-nous pas démontré que l'âme, par sa nature, est douée de deux attributs également *essentiels*, l'activité et la sensibilité (t. 1, leç. 4); et, par conséquent, que l'activité seule, ou, ce qui est la même chose, la faculté de penser seule, ne constitue pas son essence?

Ni l'idée, ni la faculté de penser, ne sont donc l'essence de l'âme. Mais la faculté de penser fût-elle cette essence, que pourrait-on en conclure en faveur des idées innées?

On en concluerait que la faculté de penser est innée.

Voilà donc le résultat de tant de disputes et de tant de volumes, *la faculté de penser est innée!* Ce n'est pas de quoi il s'agit; il s'agit de savoir si nos ideés ont été acquises par l'expérience, par le travail, par la méditation; ou si elles ont été originairement gravées dans l'âme. Qui jamais a pu nier que les facultés fussent innées? Et quand on nous dit, d'un air d'assurance et presque d'un ton de découverte, qu'il y a des penchans innés, des dispositions innées, des instincts innés, des facultés innées, des lois même

innées, des formes, des moules, des catégories, et je ne sais combien d'autres choses innées, ou indépendantes des sens et de toute expérience, ou, si l'on veut encore, qui sont dans l'âme *à priori*, que croit-on nous apprendre? Qui ne sait que, dans tout être, il y a nécessairement autant de facultés ou de puissances, qu'il peut produire d'actes; autant de capacités qu'il peut recevoir de modifications; autant de dispositions, qu'il peut produire d'actes et recevoir de modifications? Qui ne sait qu'un serpent naît avec la disposition, ou le penchant à ramper, avec la faculté de ramper? l'oiseau avec la faculté de voler? le poisson avec celle de nager? l'homme avec la faculté de parler et de raisonner? Mais est-il permis de confondre la faculté de parler avec la parole, la faculté de raisonner avec le raisonnement, la faculté de penser avec la pensée, la faculté de produire une idée avec une idée? En vérité, pour dire ces choses, il faut y être obligé, et j'espère que ce sera mon excuse.

N'allez pas croire cependant qu'il soit nécessaire de reconnaître et d'enregistrer autant de facultés ou de capacités, qu'on peut remarquer d'actes ou de modifications dans l'esprit humain. Au lieu d'enrichir la science, ce serait

l'anéantir. Que penserait-on d'un anatomiste qui, ayant observé que la fibre de l'œil, cause du rouge, n'est pas la fibre qui produit le bleu, ou que la fibre de l'oreille qui donne un ton, n'est pas celle qui donne un ton différent, verrait dans cette observation la plus grande des découvertes? Vous avez cru jusqu'ici, nous dirait-il, être réduits au très-petit nombre de cinq sens; je viens vous apprendre que la nature a été bien plus libérale envers vous: combien ne vous a-t-elle pas donné d'organes de la vue? j'en vois d'abord sept principaux, destinés aux sept couleurs primitives. Ensuite, etc. (leç. 3).

Nous pouvons maintenant donner l'explication de la *table rase*, *tabula rasa*, au sujet de laquelle on a tant écrit. Les uns comparent l'âme, au moment de sa création, à des tablettes sur lesquelles rien n'est tracé; les autres conservant la même comparaison, veulent que l'âme, en sortant des mains de Dieu, soit sillonnée, s'il est permis de le dire, par des linéamens qui forment des dessins plus ou moins nombreux, plus ou moins terminés. Représentez-vous une feuille de papier blanc. Voilà, suivant les premiers, une image de l'âme, antérieurement à son union avec le corps. Si le papier, au contraire, se trouve chargé de

caractères, il figurera suivant les seconds, l'état originaire de l'âme.

Les caractères que l'on suppose dans l'âme, étant très-peu sensibles, et comme cachés dans sa substance, on aurait pu les assimiler, non à ces traits qu'on forme avec une plume et de l'encre sur la surface du papier, mais à ceux qui sont cachés dans l'intérieur et dans l'épaisseur de la feuille; la comparaison eût été, je n'ose pas dire plus juste, mais du moins plus naturelle.

L'âme, au premier moment de son existence, est-elle *tabula rasa*, table rase?

Oui et non. Voulez-vous parler des idées, des connaissances? l'âme peut être comparée à une *table rase*. Parlez-vous des facultés, des capacités, des dispositions? la comparaison ne saurait avoir lieu; elle est fausse. L'âme a été créée sensible et active. La faculté d'agir ou de penser, et la capacité de sentir, sont innées. Les idées, au contraire, sont toutes acquises; car les premières idées qui éclairent l'esprit, supposent les sensations, qui elles-mêmes sont acquises.

Les idées innées, sous quelque forme qu'on les présente, de quelque nom qu'on les décore, de quelques couleurs qu'on les embellisse, ne sou-

tiennent donc pas l'examen d'une raison qui veut se satisfaire; et la philosophie, en les créant, s'oublia elle-même pour faire l'office de l'imagination.

Non, l'homme ne vient pas au monde pourvu d'idées, riche de connaissances; l'ignorance est son état primitif; il ne peut en sortir qu'à mesure que la vivacité du sentiment réveille les facultés qui doivent lui former une intelligence.

Des connaissances antérieures à tout sentiment sont une chimère. Nous ne savons qu'autant que nous avons senti, et qu'autant que nous avons appliqué les facultés de notre esprit à nos différentes manières de sentir. Nous ne savons que ce que nous avons appris: vérité triviale qu'il est bien extraordinaire qu'il faille demander à la philosophie.

Si quelque partisan des idées innées, frappé des réflexions que je viens de vous présenter voyait avec peine le renversement d'un système qu'il chérissait, je lui dirais:

Je suis aussi fâché que vous que nos connaissances ne soient pas innées. Plût à Dieu que nous les apportassions toutes en venant au monde! mais la nature en a ordonné autrement. Elle a voulu qu'à l'exception des idées qui sont nécessaires à notre conservation, et

qu'elle nous montre en jouant avec nous, pour ainsi dire, presque toutes les autres lui fussent arrachées avec violence. Ce n'est pas en restant oisif que l'homme a trouvé les sciences, et qu'il a inventé les arts. Aussi, peut-il, à juste titre, s'en glorifier comme d'une conquête; heureuse conquête qui le récompense magnifiquement de ce qu'il a fait pour l'obtenir. Il a mis un siècle à s'emparer d'une vérité; il en jouira pendant des milliers de siècles. Doit-il se plaindre de sa condition?

« Comme nous sommes condamnés à gagner notre vie à la sueur de notre front, il faut, dit Mallebranche, que l'esprit travaille pour se nourrir de la vérité. Mais croyez-moi, ajoute-t-il, cette nourriture des esprits est si délicieuse, et donne à l'âme tant d'ardeur, lorsqu'elle en a goûté, que, quoique on se lasse de la chercher, on ne se lasse jamais de la désirer et de recommencer ses recherches; car c'est pour elle que nous sommes faits. » (Entret. métaph. t. 1., p. 9.)

NEUVIÈME LEÇON.

Distribution en différentes classes des idées sensibles, intellectuelles et morales.

Aucune idée n'est innée. Aucune idée ne fut originairement gravée dans nos âmes par les mains de la nature. Toutes sont dues à notre activité propre. De la sensation, l'esprit fait sortir les idées *sensibles*; du sentiment de l'action *de ses facultés*, et du sentiment *des rapports*, les idées *intellectuelles*; du sentiment *moral*, les idées *morales*.

Ces trois espèces d'idées, ou plutôt ces quatre espèces d'idées, puisque les idées intellectuelles en comprennent deux, se divisent chacune en un certain nombre de classes et de mêmes classes. Elles sont :

Vraies ou fausses,
Claires ou obscures,
Distinctes ou confuses,
Complètes ou incomplètes,
Réelles ou chimériques,
Absolues ou relatives,
De choses ou de mots.

Elles sont simples, composées, collectives, abstraites, générales.

Toutes ces classes n'ont pas, il s'en faut, une égale importance : il suffira presque d'avoir énoncé les premières. Nous nous arrêterons sur les dernières, particulièrement sur les idées *abstraites* et sur les idées *générales*. Car, de ces deux classes d'idées dépend surtout l'intelligence de l'homme.

Cependant nous ne partageons pas l'opinion de ceux qui rejettent comme inutiles, ou comme mal fondées, la plupart des divisions que nous venons d'indiquer.

Toute idée considérée en elle-même, disent-ils, est claire, distincte ; elle est complète, réelle ; elle est encore vraie, s'il est permis d'attribuer aux idées une qualité qui ne convient qu'aux jugemens.

Ces assertions ne sont pas aussi décisives qu'on se l'est imaginé.

Sans doute, rien n'est moins judicieux que de multiplier les classes au-delà du besoin. C'était le grand vice de la méthode des scolastiques, parmi lesquels je citerais Raimond Lulle s'il restait le moindre souvenir de ses catégories. C'est aussi le vice de quelques modernes, dont les écrits semblent vouloir faire revivre la bar-

barie du moyen âge. On veut éclairer les objets, et l'on disperse les rayons de lumière. On veut soulager l'esprit, on le surcharge, on l'accable.

Il y aurait ici moins d'inconvéniens à pécher par défaut que par excès. En divisant trop peu, nous ne voyons pas tout, il est vrai ; mais du moins, ce que nous avons sous les yeux, nous le voyons. En divisant trop au contraire, tout échappe au regard, tout se perd dans la confusion. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est*, a dit Sénèque.

Un petit nombre de divisions commodes, si-non indispensables, et qu'il suffit d'avoir énoncées une fois pour ne plus les oublier, ne méritent pas le reproche de morceler ainsi leur objet, et de l'anéantir, en quelque sorte?

Ceux qui rejettent ces divisions supposent que les idées sont toujours considérées en elles-mêmes, indépendamment de leur objet. Ce n'est pas ainsi que l'entendaient les philosophes qui les premiers ont parlé d'idées claires, distinctes, complètes, réelles. Ils ont prétendu certainement qu'elles représentaient des objets réels, qu'elles les représentaient d'une manière claire et distincte, qu'elles les montraient dans leur intégrité.

Et sans avoir égard aux rapports qu'une idée peut avoir avec son objet, est-il bien assuré qu'en elle-même, elle ne renferme jamais rien d'obscur, rien de confus, qu'on saisisse toutes les idées élémentaires dont elle se compose, qu'on la distingue infailliblement de toutes les idées qui ont avec elle de l'analogie? Est-il assuré qu'elle soit toujours réelle, qu'elle ne se détruise pas quelquefois elle-même, comme l'idée de ce *médiateur*, mélange d'esprit et de matière, dont j'ai besoin que vous m'excusiez de vous avoir entretenu à la dernière séance?

Quant à la *vérité des idées*, on a tort de la confondre avec la *vérité des jugemens*. Celle-ci consiste dans la perception ou dans l'affirmation du rapport entre un sujet et son attribut; tandis que la vérité des idées n'est qu'une simple conformité avec leur objet. Copernic et Galilée avaient une *idée vraie* du système du monde. Ils se le représentaient par une image fidèle. Bacon et Ticho-Brahé en avaient une *idée fausse*. Ils s'en formaient une image sans ressemblance.

N'appauvrissons pas la langue, en lui ôtant des mots qui servent à marquer les nuances de nos sentimens et de nos opinions. Je conviens que si vous avez d'un objet une idée très-vraie, très-juste, il sera superflu d'ajouter que cette

idée n'est ni obscure, ni confuse, ni incomplète. mais il est rare qu'il y ait tant de perfection dans nos idées; et, pour dire ce qui est, il nous faut d'ordinaire des expressions qui modifient ce que d'autres expressions ont de trop absolu.

Vous apprendrez à choisir entre ces expressions celle qui saisit le caractère fugitif de l'idée, celle qui peint le mieux ce caractère, si vous lisez assidûment les bons écrivains de métaphysique. Vous l'apprendrez, si vous vous interrogez vous-même lorsque votre esprit est tout entier à une idée. Alors le mot propre se présentera de lui-même; rien ne sera laissé à l'arbitraire; et, dans votre langue, deux mots ne seront jamais entièrement synonymes.

C'est à ce qu'il y a de distinct ou de confus dans nos idées, que nous devons particulièrement nous arrêter. Le caractère propre et essentiel de l'idée est la distinction; et si nous voulions nous énoncer avec une rigueur géométrique, nous refuserions le nom d'*idée* à l'idée confuse, et nous verrions en elle un simple sentiment, comme dans *le sentiment distinct* nous avons vu l'idée elle-même (leç. 1).

Mais il ne faut pas oublier que du simple sentiment que produit en nous la première impression d'un objet composé, à la connaissance

parfaite de cet objet, il y a nécessairement un grand nombre de degrés. Dans cet intervalle se placent les idées plus ou moins distinctes, les sentimens plus ou moins confus.

Que si, venant à des applications, on cherchait à apprécier quelques-unes des idées que nous nous sommes faites jusqu'à ce moment; celles des facultés de l'âme, par exemple, ou celles de la méthode, ou des définitions, ou du jugement, ou de nos différentes manières de sentir, la chose ne serait pas très-difficile.

Pour ne parler que des *facultés de l'âme*, l'idée, ou plutôt les idées que nous en avons, les distinguent certainement de tout ce qui n'est pas elles. L'entendement est séparé de la volonté. Les facultés particulières de l'entendement et de la volonté ne peuvent plus se confondre. Nous dirons, sans balancer, que nous avons, des facultés de l'âme, une idée *très-distincte*.

Cette idée est-elle *claire ?*

En vous occupant des facultés de l'âme, de ses différentes manières d'agir, sentez-vous la présence de quelque nuage qui vous dérobe une partie de l'objet? N'avez-vous pas été forcés de convenir que l'horloger le plus expérimenté ne connaît pas mieux le mécanisme d'une montre,

que vous ne connaissez tous les ressorts de la pensée? (t. 1, p. 177.)

Est-elle *complète* ?

Comment oser dire, comment oser penser, même du plus petit objet, qu'on en ait une connaissance qui ne laisse rien à désirer, à moins que cet objet ne soit de notre création? Cependant nous croyons avoir démontré qu'on ne peut, sans changer la nature de l'âme, rien ôter, rien ajouter à ses facultés, telles que nous les avons décrites (t. 1, leç. 4, 6, et 14).

Est-elle *vraie*, est-elle copiée sur la nature?

Ici, messieurs, je m'avise que nous changerions de rôle. C'est moi qui dois vous adresser une pareille question; et c'est de vous que j'en attends la réponse. Mais avant de la faire, rappelez-vous, je vous prie, ce que nous avons dit dans la première partie (t. 1, p. 88 et 350).

Il n'y aurait donc rien à gagner; nous ferions au contraire, une perte réèlle, si nous consentions à supprimer des expressions consacrées par les meilleurs philosophes; et nous continuerons, autant qu'il sera en nous, à nous faire des idées *vraies*, des idées bien *claires*, bien *distinctes*. Nous travaillerons à les rendre tous les jours plus *complètes*; surtout, nous tâcherons de ne pas prendre des chimères pour des *réalités*.

Nous avons parlé ailleurs des idées *absolues* et des idées *relatives*, ainsi que des idées *de choses* et des idées *de mots*. Je n'ajouterai rien maintenant à ce que nous avons dit dans une des dernières leçons, et dans la première partie (t. 1, p. 339). Je me hâte d'arriver aux idées *simples* et aux idées *composées*, qui demandent quelques développemens. Je traiterai à leur suite des idées *abstraites* et des idées *générales*, qui en exigent davantage.

Une idée *simple* est une idée unique ; on ne saurait la décomposer en plusieurs autres idées. L'idée *composée* est un agrégat d'idées, une réunion d'idées.

Sont simples, ou approchant de la simplicité, 1°. les idées que nous acquérons par l'action des sens isolés, les idées des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, et de plusieurs qualités tactiles, comme le froid, le chaud, la solidité, etc.

A la vérité, chacun de nos sens nous fournit des sensations composées, qui peuvent donner lieu à plus d'une idée. Une odeur est souvent la réunion de plusieurs odeurs; un son, la réunion de plusieurs sons. Alors, si l'on décompose la sensation qu'on éprouve, chacune des sensations partielles fera naître une idée simple.

L'idée est encore simple, quoique occasionée

par une sensation composée, lorsque nous ne décomposons pas cette sensation. L'idée du *blanc* est une idée simple, quoique provenant d'une sensation susceptible de se diviser en une multitude de sensations distinctes. Peut-être y a-t-il des êtres sensibles tellement organisés, que la couleur blanche n'existe pas pour eux, et qui voient les couleurs variées du prisme, où nous ne voyons qu'une seule couleur, couleur simple par rapport à nous, mais composée en elle-même.

2°. Ne sont pas simples les idées *des facultés de l'âme*. La liberté, la préférence, le désir, sont des facultés qui en comprennent d'autres. Le raisonnement se compose de comparaisons; la comparaison résulte de deux actes simultanés d'attention. Les idées de l'entendement et de la volonté sont, à plus forte raison, des idées composées. L'idée de la seule attention est simple; elle ne se compose pas des idées de plusieurs facultés.

3°. Sont simples les idées *morales* qui sortent immédiatement de divers sentimens moraux. Comment décomposer les idées de la joie, de l'amitié, de la tendresse? Comment décomposer l'idée de l'amour maternel?

4°. Sont simples les idées *de rapport*, lorsque

de deux idées comparées il ne sort qu'un seul rapport, ou lorsque l'esprit n'en considère qu'un seul. Telles sont les idées d'égalité, de supériorité, d'extériorité, d'antériorité, de commencement, etc., et leurs contraires.

Sont composées les idées de rapport, lorsque les termes de la comparaison donnent lieu à un certain nombre de rapports, et que l'esprit veut les saisir tous, ou plusieurs à la fois; comme si, d'une seule vue, on voulait embrasser tout ce qu'ont de semblable ou de différent la constitution politique de la France et celle de l'Angleterre.

Remarquons ici que, pour obtenir l'idée d'un rapport déterminé, nous n'avons pas besoin de deux objets déterminés. L'idée d'*égalité* peut nous venir de la comparaison de deux figures de géométrie, de celle de deux nombres. Elle peut nous venir de la comparaison de deux objets physiques. De même nous pouvons obtenir l'idée de *supériorité* en comparant la hauteur d'un chêne à celle d'un roseau, en comparant le génie d'Homère à celui de Lucain.

L'idée de rapport n'est donc pas une même chose que l'idée des deux termes de la comparaison. Les termes de la comparaison peuvent changer mille fois, et l'idée de rapport

rester toujours la même. Et ceci confirme ce que nous avons dit dans une de nos leçons précédentes ; savoir, que l'idée de rapport est une troisième idée résultant de la présence simultanée de deux idées (leç. 6).

5°. Nous rangerons parmi les idées simples, plusieurs idées qu'on est porté à regarder comme composées; les idées d'étendue, de temps, de mouvement, et plusieurs autres qui ne sont que la répétition d'une même idée. Qu'on divise une ligne en deux parties, qu'on la divise en quatre, qu'on la divise à l'infini, on ne trouvera jamais que des longueurs dans des longueurs. J'en dis autant des solides, des surfaces, du temps, du mouvement, des angles, etc.

Si l'on objecte que le solide se compose de trois dimensions, la surface de deux; que le temps se compose du passé, du présent et du futur ; que l'idée du mouvement renferme celle du temps et celle de l'espace ; je réponds qu'un solide se compose de solides, ou plutôt qu'il est un assemblage de solides, qu'on ne peut le concevoir que comme un assemblage de solides; qu'en divisant le temps en passé, présent et futur, on le divise en trois temps ; et que l'idée du mouvement, quoique inséparable de l'idée du temps et de celle de l'espace,

est une idée différente de ces deux idées. Je réponds en second lieu, que si la comparaison de la ligne avec le solide vous laisse voir dans le solide une sorte de composition, je le veux bien; mais souvenez-vous que cette prétendue composition n'est autre chose qu'un arrangement imaginé entre des lignes ou des longueurs.

6°. Enfin, nous devons compter parmi les idées plus ou moins simples, les idées partielles dont la réunion forme une idée composée. Ainsi l'idée de la pesanteur, de la ductilité et de la malléabilité de l'or, sont réputées simples; soit qu'en effet elles ne puissent pas se diviser en d'autres idées; soit qu'on leur donne le nom de simples par opposition à l'idée de l'or, qui comprend un grand nombre d'idées.

Et comme, en voyant de l'or, ou en y pensant, on ne peut s'occuper d'une manière spéciale de sa pesanteur, sans perdre de vue ses autres qualités, ni porter l'attention sur l'idée particulière de pesanteur, sans séparer dans son esprit cette idée de pesanteur des autres idées avec lesquelles elle se trouve naturellement associée, on a dit que les qualités des objets considérées indépendamment des autres qualités avec lesquelles elles existent, et que les

idées séparées des autres idées avec lesquelles elles sont associées, étaient des qualités *abstraites* et des idées *abstraites*, c'est-à-dire, des qualités et des idées *séparées*.

Les idées *abstraites* approchent d'autant plus de la simplicité parfaite, qu'elles ont été précédées d'un plus grand nombre d'abstractions successives.

De l'idée de *corps*, ou de *matière bornée en tout sens*, retranchez les bornes, il vous restera l'idée de *matière*, idée plus simple que celle de corps. De l'idée de matière, ou *d'étendue impénétrable*, retranchez l'idée d'impénétrabilité, vous aurez l'idée d'*étendue*, plus simple que celle de matière.

De même, si, de l'idée d'*écarlate*, ou de *couleur rouge*, vous séparez le rouge, vous aurez l'idée de *couleur*, idée plus simple que celle de couleur rouge. Maitenant que vous avez l'idée de couleur, ou de *sensation visuelle*, cessez de penser que vous la devez au sens de la vue; il vous restera l'idée de *sensation*, plus simple que celle de sensation visuelle ou de couleur. Enfin, dans l'idée de sensation, ou de *sentiment produit par une impression sur l'organe*, négligez cette circonstance, qu'il est produit par une impression sur l'organe; vous

aurez l'idée de *sentiment*, idée plus simple que celle de sensation.

Ainsi, après les idées qui sortent des premiers développemens de nos quatre manières de sentir, et qui sont le commencement ou le principe de toutes nos connaissances, nous compterons parmi les idées simples, celles qui s'éloignent de leur source, celles qui s'en éloignent le plus, et que nous formons par l'*abstraction*, c'est-à-dire, par l'action de l'esprit, lorsque cette action se porte exclusivement sur une seule des idées dont la réunion forme cette foule d'idées composées qui, pour le plus grand nombre des esprits, sont une surcharge plutôt qu'une richesse réelle.

La simplicité des idées n'est donc souvent qu'une moindre composition; et je ne voudrais affirmer d'aucune des idées dont nous venons de parler, qu'elle soit réellement indivisible. Nous en userons comme les chimistes qui rangent provisoirement parmi les élémens simples tous ceux qui se refusent à une division ultérieure.

Si nous avions une table exacte des idées élémentaires qui sont dans l'esprit humain, le projet d'une langue universelle pourrait n'être pas une chimère. Ce projet a été formé si souvent,

on en a tant parlé, que vous serez peut-être bien aises de savoir en quoi il consiste. Comme on ne saurait faire une plus belle application de la théorie des idées simples, je m'y arrêterai quelques instans. Mais, qu'est-ce qu'une langue universelle? que serait une langue universelle?

Avant de dire ce qu'elle serait, je crois devoir vous dire ce qu'elle ne serait pas.

D'abord, ne croyez pas que ce fût une langue parlée; car, en la supposant reçue pour un moment, elle perdrait bien vite son universalité. Que tous les habitans de la terre parlent aujourd'hui une même langue, il ne faudra pas des siècles pour que cette langue se partage en une infinité de dialectes. Les peuples du Nord, et ceux du Midi, ne tarderont pas à faire passer dans l'expression de leurs sentimens et de leurs idées, le caractère de leur climat, de leurs mœurs, de leurs habitudes, et bientôt ils cesseront de s'entendre. Ce qui est arrivé aux langues que les hommes parlaient dans les anciens temps, nous dit assez ce qui arriverait à la langue que nous venons de supposer.

La langue universelle devrait donc être, ou une langue écrite, ou une langue gesticulée, et peut-être l'un et l'autre à la fois.

Or, il y a deux sortes d'écritures et deux sor-

tes de gestes ; l'écriture et les gestes alphabétiques, et l'écriture et les gestes qui ne sont pas alphabétiques.

L'écriture qui n'est pas alphabétique représente immédiatement les objets ou leurs idées. Telle est l'écriture des Chinois et de quelques autres peuples de l'Asie ; telle était aussi l'écriture des anciens Égyptiens : on l'appelle *hiéroglyphique*. Les gestes que font les sourds-muets pour se faire entendre lorsqu'ils n'ont encore reçu les leçons d'aucun maître, représentent aussi immédiatement les objets.

L'écriture alphabétique représente immédiatement les sons de la voix. Elle fut trouvée, dit-on, par les Phéniciens, d'où elle passa aux Grecs et aux Romains, et par eux à toute l'Europe. Les gestes alphabétiques représentent immédiatement la figure des lettres de l'alphabet ; tel est l'alphabet manuel qu'on enseigne aux sourds-muets, dans les écoles destinées à leur instruct on.

Il y a cette différence de fait entre les langues écrites et la langue des gestes perfectionnée, qu'une langue écrite est, ou toute hiéroglyphique, ou toute alphabétique ; au lieu que la langue des sourds-muets qui ont recu quelque instruction, est une langue mixte. Elle est en partie na-

turelle, en partie artificielle. Par la partie qui est l'ouvrage de la nature, elle représente immédiatement les idées; par son alphabet manuel, qui est l'ouvrage d'un maître, elle représente immédiatement la figure des lettres de l'alphabet. Le sourd-muet qui n'a pas reçu de leçons ne connaît que la première partie du langage des gestes; le sourd-muet instruit les connaît toutes les deux; il se sert tour à tour de deux moyens, de deux langues. Il peut les employer simultanément, pour donner à l'expression de sa pensée plus de clarté ou plus d'énergie.

Il est aisé de voir maintenant que, ni l'écriture alphabétique, ni les gestes alphabétiques, ne peuvent être la langue universelle que nous cherchons. Les sons de la voix et la figure des lettres sont des choses trop variées et trop variables pour atteindre ce but. Il faut donc, pour établir une langue universelle, employer des caractères et des gestes qui montrent les objets immédiatement.

Tous ceux qui se sont occupés du projet d'une langue universelle ont bien senti que ce n'était qu'au moyen de signes de cette dernière espèce qu'ils pourraient l'obtenir. Mais ils n'ont guère pensé au langage d'action, c'est-à-dire au langage des gestes. Leurs efforts se sont dirigés

vers une écriture hiéroglyphique, et ils se sont donné beaucoup de peine pour trouver les caractères élémentaires de cette écriture.

Parmi les savans, en assez grand nombre, qui ont fait quelques essais, on ne manque jamais de citer Leibnitz. A peine un auteur a-t-il prononcé les deux mots *langue universelle*, qu'on peut s'attendre à voir paraître le nom de Leibnitz. Assurément c'est un très-beau nom que celui de Leibnitz; il ne peut que servir d'ornement et d'appui à un ouvrage sur les langues, sur la philosophie, sur les mathématiques, et sur plusieurs autres sciences. Mais la justice et la vérité sont un plus bel ornement encore. Pourquoi donc, à l'occasion de la langue universelle, ne nous fait-on jamais entendre un nom aussi grand sans doute que celui de Leibnitz, le nom de Descartes? Il a l'antériorité; il a tout par conséquent, si ce que nous connaissons de Leibnitz n'est guère qu'une répétition de ce que dit Descartes.

Leibnitz avait formé le projet d'une *Histoire de la langue caractéristique universelle*. On en trouva le commencement parmi ses papiers, et l'on présume que la mort l'empêcha de la continuer. Voici ce qu'il y a dans ce fragment:

1°. Leibnitz remarque d'abord que, depuis

l'époque de Pythagore, on a toujours cru que la science des nombres et les caractères numériques recelaient de grands secrets.

Que plusieurs savans avaient cherché des caractères universels, c'est-à-dire des caractères qui pussent s'appliquer, non-seulement aux idées des nombres, mais à toute espèce d'idées.

Ces caractères une fois trouvés, on aurait eu une caractéristique universelle, et par conséquent une langue universelle, de laquelle on espérait de grands secours pour établir l'ordre dans toutes les connaissances, et pour les communiquer avec facilité, parce que chacun aurait pu lire dans sa propre langue ce qui se serait trouvé écrit dans cette langue, ou caractéristique universelle.

2°. Leibnitz ajoute que personne ne s'est avisé qu'une pareille langue serait le premier de tous les arts, l'art d'inventer, de démontrer et de juger.

3°. Qu'il avait eu lui-même cette idée, étant presque enfant, et qu'il s'en est occupé toute sa vie.

4°. Que cette idée consiste à dresser un catalogue exact, non pas des notions simples, mais des notions composées, c'est-à-dire des jugemens ou des pensées, et à marquer chaque jugement ou pensée d'un caractère pro-

pre et spécial. Par ce moyen, on aurait un alphabet des pensées; et, si l'on trouvait un moyen sûr de combiner tous les élémens de cet alphabet, ou toutes les pensées élémentaires, il n'y aurait rien à quoi l'intelligence de l'homme ne pût prétendre.

5°. Que cette nouvelle langue ajouterait à la puissance du raisonnement, plus que le télescope n'ajoute à la puissance de l'œil, plus que l'aiguille aimantée n'a ajouté aux progrès de la navigation; et qu'à moins d'être inspiré du ciel, ou de posséder l'autorité du plus grand monarque, il serait impossible de faire pour le bien, ou pour la gloire du genre humain, quelque chose de plus avantageux que de lui enseigner une pareille langue.

6°. Qu'il admire qu'aucun des savans dont la mémoire nous est parvenue n'ait soupçonné tout ce que renfermait cette découverte; que, surtout, il est étonné que ces choses ne se soient pas présentées à Aristote, à Jungius de Lubeck, dont il vante l'immense capacité, ou à Descartes.

7°. Il dit enfin qu'il a eu le bonheur de trouver ce qui a échappé à tant d'esprits, qu'il va nous le faire connaître...... Et là finit l'histoire de la caractéristique universelle.

Écoutons maintenant Descartes.

Le père Mersenne lui écrit qu'il vient de paraître un projet de langue universelle, dont il lui communique les principales idées, telles que, 1°. interpréter cette langue avec le secours d'un dictionnaire; 2°. cette langue étant connue, connaître toutes les autres qui n'en sont que des dialectes, etc. Descartes lui répond aussitôt; il discute l'une après l'autre toutes ces propositions; il approuve, il critique, il cherche à deviner le secret de l'inventeur; il ajoute à ses inventions, et toutes ses remarques sont d'une sagacité admirable. Cela ne lui suffit pas.

« Je trouve, dit-il, qu'on peut ajouter à ceci une invention pour composer les caractères primitifs de cette langue; en sorte qu'elle pourrait être enseignée en peu de temps, en établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres...... Mais je ne crois pas que votre auteur ait pensé à cela, tant parce qu'il n'y a rien en toutes ses propositions qui le témoigne, que parce que l'invention de cette langue dépend de la vraie philosophie : car il est impossible autrement de dénombrer toutes

les pensées des hommes, et de les mettre par ordre, ni seulement de les distinguer, en sorte qu'elles soient claires et simples, ce qui est, à mon avis, le plus grand secret qu'on puisse avoir pour acquérir la bonne science. Et si quelqu'un avait bien expliqué les idées simples qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu de tout le monde, j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire; et, ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque impossible de se tromper; au lieu que, tout au rebours, les mots que nous avons n'ont que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or, je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses que ne font maintenant les philosophes, etc. » (Lettres de Descartes. T. 2, p. 548).

Après ce que vous venez d'entendre, on est également surpris de deux choses. Leibnitz ne

nomme Descartes que pour témoigner le regret qu'il n'ait pas eu l'idée d'une langue universelle. Il prend pour son alphabet des notions composées, des jugemens, des propositions. Combien de caractères n'eût-il pas fallu pour un tel alphabet? Car il est aisé de voir que le nombre des notions composées, de celles qui le sont le moins, excède le nombre des notions simples, dans le même rapport que le nombre des syllabes qu'on peut former avec vingt-quatre lettres, excède le nombre vingt-quatre.

Mais peut-être Leibnitz a-t-il voulu dire seulement qu'il aurait désiré que Descartes eût fait sur la langue universelle un traité complet, au lieu d'en parler transitoirement. Et, quant à son alphabet des pensées, quelque mal imaginé qu'il paraisse d'abord, qui pourrait assurer que Leibnitz n'avait pas quelques motifs pour le préférer à l'alphabet des idées simples? Comme nous ignorons ces motifs, nous ne saurions les apprécier; et nous devons à un si grand esprit de suspendre notre jugement.

Il est fâcheux que, d'un travail qui avait occupé toute la vie de Leibnitz, nous ayons si peu de chose. Qu'en reste-t-il, en effet? ce que

Descartes, soixante-dix ans auparavant, avait trouvé dans un quart d'heure.

Une langue universelle est-elle possible? Plusieurs savans l'ont cru. Descartes l'a cru. Descartes pense-t-il que cette langue puisse devenir familière à tous les habitans d'une ville, à tout un peuple, à tous les peuples? Oui, répond-il, mais *dans le pays des romans*. (Id, p. 550).

Nous n'irons pas dans le pays des romans, nous n'irons pas bien loin dans le pays des réalités, pour trouver la langue universelle. Nous n'aurons pas même besoin de la chercher : car elle est partout. Elle est de tous les temps et de tous les lieux. Elle fut connue de nos premiers pères; elle sera connue de nos derniers neveux. Savans, ignorans, tout le monde la comprend, tout le monde la parle. Que l'un de nous soit transporté aux extrémités du globe, au milieu d'une horde de sauvages, croyez-vous qu'il ne saura pas exprimer les besoins les plus pressans de la vie? Croyez-vous qu'il puisse se méprendre sur les signes d'un refus barbare, ou d'une intention généreuse et compatissante? Il ne s'agit donc pas d'inventer une langue universelle, de la faire; elle existe; c'est la nature qui l'a faite.

Cette langue, vous le voyez, c'est la langue des gestes, la langue d'action; et si vous dites qu'une pareille langue est bien pauvre, qu'elle ne peut suffire à tous les besoins de la pensée, je réponds qu'il ne tient qu'à nous de l'enrichir. Elle est pauvre, parce qu'on la dédaigne et qu'on la délaisse; nous l'avons jugée inutile, et elle l'est devenue. Cependant elle pourrait, aussi-bien qu'aucune langue parlée, recevoir et rendre tous les sentimens qui sont dans le cœur de l'homme, toutes les idées qui sont dans son esprit. Ce qu'on raconte des pantomimes qui jouaient sur les théâtres de Rome; l'assurance avec laquelle Roscius s'engageait à traduire par des gestes les éloquentes périodes de Cicéron, et à les traduire avec la plus grande fidélité, alors même qu'il plairait à l'orateur d'en changer le caractère, en variant le tour, ou en transposant les mots; enfin ce que font, sous nos yeux, une foule de sourds-muets: tout nous dit ce qu'il est permis d'attendre d'une telle langue. Que les grammairiens, les philosophes, les académies, se réunissent pour en favoriser les développemens, les promesses de Descartes et de Leibnitz seront bientôt réalisées.

Mais il faut rendre cette langue à elle-même, et la ramener à sa première simplicité, à son

unité primitive. On n'aura pas d'universalité avec des alphabets manuels. Le sourd-muet de Paris parle français avec ses doigts ; celui de Vienne parle allemand ; celui de Pétersbourg parle russe. Il s'agit donc d'améliorer et de perfectionner, non pas la partie du langage d'action qui représente immédiatement la figure des lettres, et qui ne peut être qu'une langue locale, mais celle qui représente immédiatement les idées, afin de lui faire exprimer tout à elle seule.

Supposons la chose faite. Supposons, 1°. qu'on ait un dénombrement suffisamment exact des idées élémentaires ; 2°. qu'on ait trouvé des signes d'action pour chacune de ces idées ; 3°. et enfin que, pour combiner ces signes et ces idées, on ait rédigé une grammaire bien simple, bien naturelle.

Maintenant, établissons, dans toutes les écoles de l'Europe, des maîtres chargés d'enseigner cette langue. Ne vous semble-t-il pas que, dans l'espace d'une année, tout le monde pourra la parler. Les enfans n'y seront pas les moins habiles, car ils sont curieux ; et des leçons en gestes et en mouvemens ne leur paraîtront pas ennuyeuses.

On pourra donc voyager au Nord, au Midi,

et n'être étranger nulle part. Le Parisien se fera entendre à Lisbonne ou à Archangel, aussi-bien que dans le faubourg Saint-Germain. Si c'est un homme du peuple, il ne dira dans cette langue, comme dans la sienne, que des choses qui se rapportent aux usages communs de la vie ; si c'est un artiste, un savant, un philosophe, un politique, comme ils auront fait sans doute une étude soignée de la partie de la langue qui les intéresse, ils communiqueront avec une grande facilité leurs théories, leurs systèmes, leurs découvertes ; et ils recevront en échange d'autres théories, d'autres découvertes.

Il est vrai que nous raisonnons sur des suppositions ; et l'on doutera qu'on puisse les réaliser. Est-il bien facile, nous dira-t-on, de faire le recensement de toutes les idées simples, de les caractériser par des signes bien choisis, de les ordonner d'après les divers besoins de l'esprit, de les combiner suivant les lois d'une bonne logique ?

Et quand on aurait surmonté toutes ces difficultés, il en resterait une encore, et la plus grande de toutes. Il faudra écrire cette langue, sans quoi l'on ne pourra pas se communiquer d'un lieu à un autre, et nos savans seront obli-

gés, ou de revenir aux langues parlées, ou de passer leur vie en voyages, comme les anciens philosophes de l'antiquité. Or, comment écrire le langage d'action ? Quels caractères peindront la finesse ou la stupidité ? l'orgueil du regard, ou sa modestie ? le doux sourire, ou les convulsions des lèvres, etc. ? Ne faut-il pas renvoyer aussi l'exécution de ce projet dans le pays des romans ?

Je conviens que ces difficultés sont effrayantes ; mais que diriez-vous, si l'on vous répondait comme il fut répondu à celui qui niait la possibilité du mouvement ? on marcha devant lui. Je ne serais pas surpris qu'un disciple de l'abbé de l'Épée, ou de son digne successeur, se présentât à vous son livre à la main : ouvrez et voyez, vous dira-t-il ; voilà l'écriture que vous avez jugée impossible.

Je crois, en effet, messieurs, qu'on s'occupe de ce travail à l'institution des Sourds-Muets de Paris. J'ai grande confiance en ceux qui l'exécutent, et en ceux qui le dirigent.

Il vous sera facile de comprendre que cette langue universelle se distribuerait en autant de langues que les connaissances humaines comprennent de sciences ; et que, lorsqu'elle aurait reçu de grands perfectionnemens, ce serait une

entreprise téméraire, de vouloir l'embrasser dans toute son étendue. Les savans, après s'être instruits de ce qu'elle a de plus usuel, seraient donc sagement de borner leur ambition. Quelque facilité que l'esprit de l'homme puisse recevoir du secours des signes, la nature est si immense, si variée, si inépuisable, que l'étude de la seule métaphysique, de la morale, d'une branche de la physique, demanderont toujours une application sans partage, comme l'étude de l'arithmétique et de l'algèbre, malgré la perfection et l'universalité de leurs signes, exigent le dévouement entier de l'homme doué de la plus grande capacité.

Je n'insiste pas davantage. J'ai voulu seulement vous faire remarquer, comment une langue universelle se lie aux idées simples. Cependant, je ne serais pas étonné que le peu que nous avons dit remuât quelques imaginations. Nous aimons les grands projets; ils nous charment toujours, au hasard d'y mêler quelques rêves. Et quel projet plus grand, que celui de ramener à l'uniformité d'une loi de la nature, ce qu'il y a au monde de plus changeant et de plus divers, l'expression de la pensée?

De ce que la langue universelle repose sur une bonne théorie des idées simples, il ne

faut pas s'imaginer qu'il soit nécessaire de tenir un compte minutieux de toutes ces idées. On peut, sans aucune perte réelle pour l'avancement des sciences, en négliger le plus grand nombre; on le doit même, afin de réduire l'alphabet à de justes bornes. Qu'est-il besoin d'enregistrer toutes les modifications qui nous viennent de chacun de nos sens? Aussi manquent-elles d'expression, pour la plupart, dans nos langues vulgaires. Combien peu d'odeurs ont été nommées! combien peu de saveurs! Quand on a dit, en effet, d'une odeur, qu'elle est bonne ou mauvaise; et d'une saveur, qu'elle est aigre, douce, amère, on est obligé de recourir à des comparaisons, odeur de rose, odeur de violette; goût de sel, goût de sucre, etc.

Et si vous généralisez cette observation, vous trouverez que nous avons infiniment plus de sensations et de sentimens que d'idées, et beaucoup plus d'idées que de mots.

Pour que le nombre de nos idées égalât celui de nos sentimens, il faudrait que les hommes eussent remarqué toutes les variations dont le sentiment est susceptible. Si l'on pouvait se permettre cette supposition, alors les sciences philosophiques auraient reçu leurs derniers développemens; et les générations futures ne

pourraient que répéter les observations des générations qui les auraient précédées ; mais il n'en sera jamais ainsi. Le génie manquera aux phénomènes toujours nouveaux que présente l'étude de la sensibilité ; les phénomènes de la sensibilité ne manqueront jamais au génie.

Comme le nombre des sentimens surpasse celui des idées, le nombre des idées surpasse celui des mots. Est-ce un mal que nous ayons moins de mots que d'idées ? Je ne dirai pas que le besoin d'un mot nouveau ne soit jamais réel ; mais je crois qu'au point où est parvenue la langue française, il est bien rare que ce besoin se fasse sentir aux écrivains qui en connaissent toutes les ressources. Racine, Boileau, Pascal, Bossuet, Mallebranche, écrivaient, il y a plus d'un siècle ; on ne les a jamais entendus se plaindre de la pauvreté de la langue. Plaignons-nous plutôt de ses fausses richesses, de cette multitude importune de mots qui s'offrent à la fois pour rendre une même idée. Nous allions fixer le caractère de cette idée ; l'attention se divise, elle devient incertaine, et cependant le mot propre nous échappe.

La métaphysique surtout présente des exemples de cette surabondance d'expressions parasites, ou trompeuses. Les hommes voués à

cette science, qui, plus que toute autre, exige de longues méditations, ont ordinairement vécu dans la solitude, et pensé à part; chacun s'est fait une langue particulière, et l'on a eu quelquefois jusqu'a dix, jusqu'à vingt noms différens pour une même chose (leç. 1) : voilà ce qui nous trompe. Nous croyons que tous ces noms répondent à autant d'objets ou d'idées. Nous nous épuisons à découvrir dans les ouvrages des philosophes ce qu'ils n'ont pas voulu y mettre : à leurs obscurités, qui ne sont pas rares, nous en ajoutons de nouvelles; nous achevons de les rendre inintelligibles, et nous ne retirons aucun fruit de nos études.

La langue la plus propre au raisonnement, nous l'avons déjà dit ailleurs, serait celle qui, avec le plus petit nombre de mots, rendrait le plus grand nombre d'idées; et celui-là raisonnerait le mieux avec cette langue, qui saurait mieux l'économiser. « Plus vous abrégerez vos discours, dit Condillac, plus vos idées se rapprocheront; et plus elles seront rapprochées, plus il vous sera facile d'en saisir tous les rapports (*Log.*, p. 159) ». La plus parfaite des langues, celle de l'arithmétique, n'a que dix caractères; et ces dix caractères suffisent à toutes les combinaisons des nombres; elle pour-

rait n'en avoir que cinq, que deux; les calculs ne s'en feraient pas moins : il est vrai qu'ils ne se feraient pas avec la même facilité. Aussi a-t-on préféré l'arithmétique décimale à la quinaire, à la binaire, et à toute autre qui comprendrait plus de dix, ou moins de dix caractères.

L'arithmétique a, sur les autres sciences, le grand avantage de reposer sur une seule idée simple, l'idée de l'*unité*. Voilà pourquoi il est possible d'en réduire les caractères, non-seulement à deux, mais à un seul. On répète ce caractère ou ce chiffre, deux fois, pour exprimer le nombre *deux*; cinq fois, pour exprimer le nombre *cinq;* dix fois, pour exprimer le nombre *dix ;* et alors, cette arithmétique d'un seul chiffre rentre dans l'arithmétique décimale, la plus commode de toutes.

Aucune des autres sciences n'a la simplicité de l'arithmétique : les caractères qu'elles emploient, les *mots*, désignent rarement des idées qui ne soient que la répétition d'une même idée ; ils expriment presque toujours des groupes d'idées de différente nature. Le mot *corps* exprime et rappelle une idée qui comprend les idées de couleur, de pesanteur,

de dureté; et quelle analogie y a-t-il entre ces idées?

Pour connaître les différens objets de la nature, il faut donc nous rendre un compte exact des idées simples et des idées composées qui résultent de leurs combinaisons. Or, comment nous assurer des unes et des autres?

Ou les idées simples dérivent immédiatement de nos diverses manières de sentir, ou bien elles sont le résultat des dernières abstractions que nous faisons subir aux idées composées.

Si elles naissent d'un sentiment, il faut éprouver ce sentiment, et s'observer quand on l'éprouve. Il n'y a pas d'autre moyen d'en acquérir l'idée : elle est intransmissible par des mots et par des définitions. Les définitions ne feront pas connaître les couleurs à un aveugle de naissance; il n'en a jamais éprouvé la sensation; il n'en aura jamais l'idée. Ce n'est pas avec des mots qu'on fera connaître le goût du café à celui qui n'a jamais approché cette liqueur de ses lèvres, ni l'odeur de la rose à celui qui n'en aurait jamais senti le parfum, etc.; et, pour parler des sentimens d'un autre ordre, il faut être père pour connaître l'amour paternel; généreux, pour avoir idée de

la générosité, etc. Je sais bien qu'on croit pouvoir imaginer des affections qu'on n'a jamais éprouvées ; et je conviens qu'on les imagine.

Si l'idée simple est le résultat d'une dernière abstraction, elle sera pour nous une acquisition réelle, pourvu que l'idée composée dont nous la détachons, nous soit bien connue. Ainsi l'idée simple d'*impénétrabilité* est une idée très-claire et très-distincte, parce que l'idée de *matière*, ou d'*étendue impénétrable*, dont nous l'avons extraite, est elle-même une idée très-claire et très-distincte.

Il n'en est pas de l'idée composée comme de l'idée simple : on ne l'obtient pas avec la même facilité ; car elle suppose plusieurs idées simples, et elle suppose encore un certain ordre entre ces idées.

L'idée simple nous fait connaître un objet simple, placé en nous, ou hors de nous. L'idée composée doit nous faire connaître un objet composé. Il faut donc qu'elle représente toutes ses parties, toutes ses qualités, tous ses rapports, tout ce qui le constitue, en un mot. Il ne suffit pas, comme dans l'acquisition de l'idée simple, d'un acte d'attention : toutes les facultés de l'entendement sont mises en jeu ; l'attention observe les qualités l'une après l'au-

tre; la comparaison découvre les rapports qui les lient; le raisonnement forme une chaîne continue de toutes les qualités et de tous les rapports.

Et, pour le dire ou redire d'un seul mot, c'est l'*analyse* qui nous donne la connaissance de tous les objets composés.

Mais l'analyse doit être considérée sous deux points de vue, suivant la nature des rapports qu'elle établit, ou plutôt qu'elle nous fait apercevoir entre les parties de l'objet composé. Ces parties peuvent être liées entre elles par des rapports de contiguité, de simultanéité, de succession, de ressemblance; elles peuvent être liées aussi par des rapports de cause et par des rapports de génération; ce sont ces derniers rapports qui nous importent surtout. Nous leur devons ce qui, plus que toute autre chose, nous distingue des animaux, le raisonnement.

Celui qu'une étude approfondie de l'arithmétique a rendu familier avec toutes ses règles, et toutes ses méthodes, n'ignore pas ce que c'est que les rapports de génération. Il sait comment les idées engendrent les idées; il sent qu'au moyen de quelques vérités fondamentales, il aurait pu, de lui-même et sans secours, découvrir une multitude de vérités. Un premier

théorème se transforme : il devient un nouveau théorème qui, se transformant à son tour, fera naître la suite entière des théorèmes dont se compose la science des nombres.

Voilà l'analyse de raisonnement ; l'analyse telle que nous l'avons décrite dans une première leçon destinée à préparer l'intelligence du système raisonné des facultés de l'âme (t. 1, *Discours d'ouverture*) : elle ne connaît qu'un rapport, l'identité ; tous les autres rapports lui sont étrangers ; elle les néglige, et les dédaigne ; ils porteraient atteinte à l'unité, qui fait l'essence de tous ses ouvrages.

L'analyse de raisonnement va donc toujours du même au même ; elle va, d'un objet considéré sous un point de vue, à ce même objet considéré sous un nouveau point de vue ; en sorte qu'elle paraît tout à la fois en repos et en mouvement.

L'analyse descriptive, au contraire, ne connaît aucun repos : à peine a-t-elle pris l'idée d'un objet, qu'elle l'abandonne pour un autre qu'elle abandonnera bientôt pour se porter vers de nouveaux objets ; seulement, dans cette marche, souvent trop rapide, elle recueille quelques rapports de distance, de symétrie, de succession ; telle est l'analyse que nous fai-

sons d'un tableau, d'une campagne, et dont Condillac nous a donné un bel exemple au commencement de sa *Logique*.

Quand l'esprit du mathématicien passe de la multiplication à la formation des puissances, il va d'une opération à cette même opération, considérée sous un point de vue particulier. Quand l'œil du spectateur se porte de la prairie sur la forêt, il va d'un objet à un objet entièrement différent.

Nous avons employé tour à tour ces deux méthodes, ces deux analyses. La première nous a appris que toutes les manières d'agir de l'âme humaine ne sont dans leur principe que l'attention ; la seconde nous a appris que toutes les manières de sentir ne sauraient être ramenées à la sensation. Vous étiez attentif, vous comparez ; l'opération est au fond la même ; elle était unique, elle est double ; mais, après une sensation, vous éprouvez un sentiment de rapport ; la modification a changé ; la sensation ne s'est pas transformée en sentiment de rapport : il y a ici solution de continuité. Je vois une succession, non pas une génération : le sentiment de rapport n'est pas un point de vue de la sensation, comme la comparaison est un point de vue de l'attention. Le

raisonnement seul vous conduira peut-être de l'attention à la comparaison ; ou, du moins, quand l'expérience vous aura appris que vous comparez après avoir donné votre attention, le raisonnement vous montrera comment s'est fait ce progrès ; le raisonnement ne vous conduira jamais de la sensation au sentiment de rapport, ni au sentiment de l'action de l'esprit, ni au sentiment moral.

Et si nous voulions descendre jusqu'aux racines de ce qu'on a appelé l'arbre de la philosophie, nous verrions que toutes ses branches ne peuvent sortir, comme d'un tronc, ni des seules impressions sur les organes, ni des seules sensations de l'âme, ni des seuls actes spontanés de la volonté. Il est vrai que l'impression sur l'organe est immédiatement suivie de la sensation, et que la sensation est immédiatement suivie d'un acte de l'esprit ; mais ces trois phénomènes qui se touchent quand on les considère dans l'ordre de leur manifestation, se trouvent séparés par des abîmes quand on les considère dans l'ordre de leur nature ; car, de la nature d'une impression physique à la nature de la sensation, la distance est infinie ; comme elle est infinie aussi, de la nature de la sensation à la nature de la pensée. Le rai-

sonnement est ici dans une impuissance absolue ; il ne peut rien sur la succession, quand la succession n'est pas en même temps génération ; et les philosophes qui ont voulu déduire l'intelligence de l'homme toute entière, ou du mouvement seul, ou de la sensibilité seule, ou de l'activité seule, nous auraient épargné leurs faux systèmes, s'ils avaient commencé par se demander en quoi consiste un système.

Ainsi, messieurs, l'idée que nous devons prendre de la méthode, devient de jour en jour plus complète. Je l'ai présentée sous trois aspects divers : dans la première leçon, dans la seconde, et dans celle que nous faisons aujourd'hui. J'en ai parlé dans le discours d'ouverture ; et il est peu de nos séances, où quelque réflexion sur la manière de diriger les facultés de l'esprit ne soit venue s'entremêler au sujet principal de nos entretiens. Nous n'avons pas épuisé la matière : nous sommes loin de connaître tous les artifices de l'analyse. Nous chercherons à les dévoiler de plus en plus, à mesure que nous avancerons. Si je pouvais vous faire sentir toute l'influence d'une bonne méthode ; si je pouvais surtout contribuer à vous en faire contracter l'habitude, je croirais n'avoir pas indignement rempli mes fonctions.

Qu'attendre de ces philosophes dont le génie présomptueux croit se suffire à lui-même ? ils veulent, disent-ils, reconstruire l'édifice des sciences; ils n'ont ni règle, ni compas.

Quoique la méthode, considérée dans ce qui en forme l'essence, soit une chose constante et invariable, puisqu'elle est fondée sur la nature, toujours la même, de l'esprit humain, il ne faut pas croire qu'on doive la présenter sous une forme toujours la même, surtout lorsque nous voulons faire passer nos idées dans l'esprit des autres.

Tous ceux auxquels s'adressent nos discours n'ont pas une intelligence égale; ils n'ont pas tous également exercé leur esprit : la méthode elle-même nous ordonne de varier son emploi, de la montrer à découvert, de ne la montrer qu'à demi, ou même de la dissimuler.

Nous sommes tous enfans pour ce que nous ignorons. Le premier qui a dit ces mots a fait, j'en conviens, une critique aussi spirituelle que juste de la plupart des explications qu'on trouve dans les ouvrages des philosophes. Peu d'entre eux, en effet, savent présenter leurs opinions avec le charme de cette simplicité qui les fait entrer facilement dans les esprits. Ils

oublient une chose qu'ils ne devraient jamais perdre de vue, savoir, que nous sommes censés gnorer ce qu'ils se proposent de nous enseigner ; sans quoi, où serait la raison de faire un livre ? Ils supposent qu'on les entendra à demi-mot, pour se dispenser du travail qu'exige la clarté de l'expression ; cependant ils devraient sentir que la lumière va croissant à mesure que les expressions deviennent plus transparentes, et que l'évidence peut augmenter tant qu'on peut simplifier le discours ; et, comme une évidence qui peut augmenter n'est pas proprement l'évidence, il est à croire que ceux qui ne savent pas montrer la vérité ne l'ont pas distinctement aperçue.

Honneur donc à celui qui, d'un mot, a fait comprendre la nécessité d'une méthode claire, facile, et indispensable surtout à ceux qui entreprennent d'écrire sur les élémens des sciences !

Mais cet hommage que je rends au premier qui a trouvé cette heureuse expression, je le refuse à ceux qui la répètent sans discernement.

Il est utile, sans doute, de nous rappeler aux leçons de la nature, que nous oublions trop souvent ; mais nous crier sans cesse qu'il faut

toujours tout recommencer, et toujours refaire l'entendement, c'est vouloir ramener à l'a, b, c, l'esprit humain, après qu'il a découvert les lois qui régissent les sphères célestes, et, pour dire plus, les lois qui régissent les corps politiques.

On peut ranger en trois classes ceux auxquels on destine l'instruction : ou ils sont enfans, et n'ont encore aucune habitude ; ou, par d'heureuses circonstances, ils n'en ont contracté que de bonnes ; ou enfin ce sont des esprits remplis de préjugés, et d'erreurs invétérées.

Les premiers sont comme des *tables rases* qui ne portent l'empreinte d'aucun caractère ; les seconds, semblables à ces vélins sur lesquels la règle a imprimé sa direction, reçoivent et ordonnent à la fois les caractères qu'on leur confie ; les autres, tels que de vieux manuscrits chargés de caractères gothiques, ne peuvent en recevoir de nouveaux qu'on n'ait effacé les anciens.

A ces trois sortes d'esprits, il faut, non pas trois méthodes différentes, mais trois manières différentes d'employer la même méthode.

DIXIÈME LEÇON.

Des idées abstraites.

Nous allons parler des idées abstraites ; et déjà je m'aperçois qu'on s'attend à une discussion des plus pénibles, des plus fatigantes. Ces mots *abstrait*, *abstraction*, se lient, dans la plupart des esprits, à tout ce qu'il y a de subtil, d'obscur, d'impénétrable. Il suffit de les prononcer, pour décourager l'attention, et pour éteindre aussitôt la curiosité.

Que dira-t-on, si une chose qui effraie à ce point les imaginations est ce qu'il y a au monde de plus simple, de plus facile ; si l'abstraction est inévitable ; si elle est enfin une suite nécessaire de la faiblesse de notre intelligence ?

Ne craignons pas de l'assurer, *abstrait* et *difficile* sont deux choses incompatibles. Jamais alliance de mots ne couvrit une telle opposition d'idées. Hâtons-nous de justifier ces assertions.

Je suppose qu'on place sous mes yeux un corps dont je n'aie absolument aucune idée. Il

est vrai qu'aujourd'hui ce ne serait guère possible : quel que soit le corps dont il s'agit, je lui connais à l'instant une certaine forme, une certaine couleur. Mais permettez-moi la supposition d'une ignorance complète, semblable à celle de l'enfant qui vient au monde.

Le corps dont nous parlons sera, si vous le voulez, un fruit. Le voilà devant moi, en présence de tous mes sens; aux yeux, au goût, à l'odorat, il paraît coloré, savoureux, odorant. Je le prends dans mes mains; il est pesant, il est d'une certaine forme. Je le laisse tomber, il rend un bruit sourd. Si j'avais un sens de plus, il est à croire que je découvrirais dans ce fruit des qualités dont je ne puis me former une idée; comme, avec un sens de moins, il est certain que j'ignorerais l'existence de quelqu'une des qualités que je lui connais.

Chacun de mes sens a donc pour objet une qualité qui lui correspond. Par l'œil, je sens, et je vois des couleurs et rien que des couleurs; par l'ouïe, je sens, et je connais exclusivement des sons; par l'odorat, exclusivement des odeurs. Chacun de mes sens sépare de toutes les autres qualités la qualité qui lui est analogue; il l'abstrait.

Comment n'y aurait-il pas ici séparation,

isolement, abstraction? Les cinq organes des sens agissent chacun à part. Les cinq espèces de qualités, les cinq espèces de sensations, les cinq espèces d'idées relatives à ces qualités et à ces sensations, sont entre elles sans analogie.

L'homme pourvu de cinq organes, dont chacun lui sert à acquérir des idées particulières, distribue nécessairement tous les objets sensibles en cinq espèces de qualités. Le corps humain, si l'on peut ainsi le dire, est une machine à abstraction. Les sens ne peuvent pas ne pas abstraire. Pour que l'œil ne séparât pas les couleurs des autres qualités d'un corps, il faudrait qu'il les vît confondues avec les odeurs, avec les saveurs, etc.; il faudrait qu'il vît des odeurs, des saveurs.

L'abstraction des sens est donc l'opération la plus naturelle, ou plutôt elle est forcée; il nous est impossible de ne pas la faire. Voyons si l'abstraction de l'esprit présentera plus de difficultés que celle des sens.

Quel est l'homme un peu accoutumé à réfléchir et à méditer, qui n'ait mille fois éprouvé combien il est nécessaire de resserrer le champ de la pensée? Si vous voulez forcer votre esprit à saisir un grand nombre d'idées à la fois, il s'éblouit aussitôt; tout semble fuir, tout

échappe, et les rapports entre les idées, et les idées elles-mêmes; on ne voit rien, pour avoir eu l'ambition de trop voir.

Ce n'est pas ainsi que procède l'esprit livré à lui-même, lorsqu'il veut acquérir une connaissance. Il n'agit pas par toutes ses facultés à la fois, ni sur plusieurs idées à la fois. L'expérience lui a appris que le désordre et la confusion sont la suite d'une méthode aussi peu sensée. D'abord il ne fait usage que d'une seule faculté, et de la plus simple de ses facultés, l'attention. Il ne la porte pas sur un objet entier; il la fixe sur une de ses parties, sur une seule de ses qualités, sur un seul de ses points de vue; il l'y retient jusqu'à ce qu'il s'en soit formé une idée exacte, une image fidèle.

Cherche-t-il à connaître les propriétés de l'étendue? il oublie qu'elle a de la profondeur, pour ne voir qu'une surface. L'objet est encore trop composé. Dans la surface, il ne prendra que la longueur; et dans cette longueur même, séparée des autres dimensions, il sent quelquefois le besoin de ne considérer que l'élément générateur, le point.

Aurions-nous connu l'activité et la sensibilité de l'âme, si nous n'avions étudié à part cha-

cune de nos manières d'agir, et chacune de nos manières de sentir?

L'esprit humain va donc toujours divisant, toujours séparant, toujours simplifiant; seul moyen, en effet, de saisir les choses, de s'en former des idées.

Il est vrai qu'après avoir ainsi tout séparé, nous sommes obligés de tout réunir, sans quoi nos connaissances ne seraient pas conformes à la nature, c'est-à-dire aux choses comme elles sont. Les qualités des corps n'ont pas chacune une existence propre et indépendante. Les facultés de l'âme ne sont pas autant d'êtres distincts. Des deux côtés, c'est un seul et même être, ou tout à la fois étendu, solide, coloré, etc., ou tout à la fois capable de comparer, de juger, de raisonner, de désirer, etc.

Mais, quoique nos connaissances consistent toutes en différentes réunions d'idées, il a fallu commencer par acquérir ces idées une à une, en donnant une attention successive aux diverses qualités des êtres.

L'abstraction de l'esprit est donc aussi naturelle que celle des sens. Elle nous est commandée par la nature même de notre esprit.

Pourrions-nous ne pas faire continuellement des abstractions, quand il nous est impossible

de parler sans abstraire? Parler, c'est énoncer une suite de propositions. Or, dans toute proposition, l'attribut est un terme abstrait. Il désigne une qualité abstraite. *Dieu est bon*: l'idée de *bon* a été prise d'abord des objets physiques, du pain, du vin, du sucre, etc. Ensuite des actions des hommes, qui sont appelées *bonnes* ou *mauvaises*, d'après l'intention qui les précède, et l'effet qui les suit. Nous disons d'un roi qu'il est *bon*, quand il fait le bonheur de son peuple. Nous disons que Dieu est *bon*, parce qu'il est l'auteur de tout bien.

Quant aux sujets des propositions, ils sont également abstraits, à moins qu'on ne parle d'un être réel et individuel, comme dans ces expressions, *Bossuet est éloquent*, *Henri IV est le modèle des princes*. Mais il faut remarquer que ces propositions individuelles ne se présentent guère dans les ouvrages de science. Il est rare de trouver le nom d'un individu dans un traité de mathématiques, ou de métaphysique, ou de morale; sujet et attribut, tout est abstrait. Aussi dit-on que ces sciences sont des sciences abstraites. On devrait le dire de toutes, comme nous le verrons dans un moment.

Parler, c'est donc abstraire. L'enfant bégaie à peine, qu'il abstrait; et l'*abstraction du lan-*

gage est aussi naturelle que celle de l'esprit et celle des sens.

Peut-être nous reprochera-t-on de nous écarter ici de l'exactitude que nous cherchons ordinairement à mettre dans nos discours. Les sens font-ils des abstractions? le langage en fait-il? n'est-ce pas toujours l'esprit qui abstrait?

L'observation est fondée. C'est l'esprit, en effet, qui agit toujours; tantôt par le moyen des organes des sens; tantôt en s'aidant du langage; quelquefois par sa propre et unique énergie.

Cependant nous croyons devoir conserver ces manières de parler, *abstraction des sens*, *abstraction du langage*: leur contraste avec l'*abstraction de l'esprit* nous fera mieux sentir que l'abstraction de l'esprit ne se fait pas toujours de la même manière. La précision y gagne, la justesse n'y perd rien, pourvu qu'on n'aille pas se figurer que les sens font des abstractions d'un côté, quand l'esprit en fait d'un autre; mais on n'oubliera pas que c'est toujours l'esprit qui abstrait, soit en présence des objets, soit en leur absence. En présence des objets physiques, il abstrait les couleurs par les yeux, les sons par l'ouïe, etc. En l'ab-

sence des objets, l'esprit opère sur des idées rappelées, et sur sa propre pensée; il en parcourt successivement les différentes parties. Enfin, en la présence comme en l'absence des objets, la parole, obéissant à l'esprit, va par une suite d'abstractions, à mesure que les mots succèdent et font place à d'autres mots.

De quelque manière que se fasse l'abstraction, il en résulte des idées qui sont simples, ou qui approchent de la simplicité; et, si nous la conduisons avec ordre sur les différentes qualités des objets, nous parviendrons à connaître toutes ces qualités, et en même temps l'ordre qui règne entre elles, c'est-à-dire, que nous parviendrons à connaître les objets tels qu'ils sont; alors l'abstraction deviendra l'analyse; elle deviendra la méthode à laquelle nous devons toutes nos connaissances.

Les idées que nous acquérons par l'abstraction devaient être nommées; et il aurait fallu être bien ennemi de l'analogie, pour ne pas leur donner le nom d'*abstraites*. Aussi le leur a-t-on donné; mais, en même temps, elles ont reçu le nom d'*abstraction*, le nom même de l'opération à laquelle elles sont dues; de sorte que le mot *abstraction* désigne, et l'acte de l'esprit qui sépare une idée d'avec d'autres

idées, et l'idée même que l'esprit vient de séparer, ou d'abstraire.

L'abstraction, considérée comme une opération de l'esprit, n'est pas une faculté nouvelle à ajouter aux facultés qui constituent l'entendement; elle n'est que l'attention qui s'arrête sur une qualité d'un objet, et qui, en la faisant dominer sur les autres, l'en sépare en quelque manière, l'en abstrait. Cette qualité, et l'idée qui la représente, ont donc justement été dites *abstraites*. Il fallait s'en tenir là, et ne pas leur donner le nom d'*abstraction*; mais le mal est fait, et nous tenterions vainement de le guérir.

Il en est du mot *abstraction* comme de presque tous les noms des opérations de l'âme. Ces noms expriment encore le résultat des opérations : *pensée*, *entendement*, *rapport*, etc. Avec des mots à double sens, il n'est pas facile de faire entendre toujours ce qu'on pense, ni de toujours savoir avec précision ce qu'on pense soi-même. Quelques précautions dissiperaient les équivoques occasionées par une langue aussi malfaite.

Pourquoi ne pas réserver exclusivement le mot *rapport* à l'idée qui provient de la comparaison, en lui ôtant la signification active,

à laquelle suffit le mot *comparaison* ? Pourquoi ne pas borner la signification du mot *entendement* aux facultés productrices des idées ? et pourquoi ne destinerait-on pas le mot *intelligence* à exprimer la réunion de toutes les idées ? ce qui n'empêcherait pas que l'un et l'autre de ces deux mots ne continuât à désigner l'âme, la substance de l'âme.

Cette remarque pourra vous être utile : elle vous aidera à pénétrer la pensée des philosophes, dans des circonstances où eux-mêmes ne se sont pas bien compris ; elle vous fera découvrir la raison qui les a empêchés de se comprendre. Vous verrez que la confusion de leurs idées et de leur langage tient à ce qu'on n'avait point tracé la ligne de démarcation qui sépare l'activité de l'âme, la puissance de l'esprit, du résultat de cette activité, du produit de cette puissance.

Alors le même mot *abstraction* a désigné l'acte de l'esprit qui abstrait, et l'idée abstraite produite par cet acte ; le mot *pensée* a désigné l'exercice de toutes les facultés et de chaque faculté de l'âme, et en même temps le résultat obtenu par l'exercice de ces facultés ; le mot *entendement* a désigné la faculté de former des idées, et la réunion de toutes les idées ; en

sorte qu'on pourrait dire, et qu'on devrait dire, pour parler conséquemment à cette langue, que l'abstraction est le produit de l'abstraction; la pensée, le produit de la pensée; l'entendement, le produit de l'entendement.

Ne soyons plus étonnés que tant de bons esprits éprouvent de la répugnance à lire les ouvrages des métaphysiciens. Je me borne à une critique générale. Vos lectures vous fourniront assez d'applications.

Maintenant que nous sommes familiarisés avec ces mots, *abstraire*, *abstrait*, *abstraction*, nous trouverons quelque facilité peut-être à résoudre des questions qui nous auraient embarrassés.

Et d'abord, nous apprécierons une espèce de formule qui, depuis quelque temps, est dans toutes les bouches, et qui a acquis presque l'autorité d'une sentence : *votre idée est abstraite, c'est une chimère; votre raisonnement porte sur une abstraction, sur un pur rien.*

Une idée abstraite est une chimère, une abstraction n'est rien! ce sont donc des chimères que les idées qu'on prend dans les livres des mathématiciens? ce sont des chimères, que les idées du froid, du chaud, de la faim,

de la soif? ce sont de purs riens, que l'entendement, la volonté, la pensée? car enfin ces idées sont abstraites. Ces choses sont des abstractions.

Eh quoi! c'est en réunissant des qualités abstraites qu'on forme des réalités; et vous voulez que les qualités abstraites ne soient rien!

Abstraire, c'est séparer, ôter: on ne peut pas séparer des riens; et, si l'on ôte, il faut bien qu'on ôte quelque chose. Non, dites-vous, on n'ôte rien. On n'abstrait donc pas; et c'est votre critique qui ne porte sur rien.

Et, si quelqu'un nous blâme de faire trop d'abstractions, nous lui répondrons: Adressez-nous vos reproches sans faire des abstractions; nous tâcherons de vous imiter.

Et si, dans l'intention de nous effrayer, on nous proposait une question abstraite, bien abstraite; nous dirions: Tant mieux, elle en sera plus simple, plus aisée.

Comment a-t-on pu croire à la difficulté des abstractions, quand tout, dans l'homme, l'oblige d'abstraire, les sens, la pensée, la parole?

Mais peut-être en est-il du mot *difficulté*, comme de tant d'autres dont on ne s'est jamais rendu compte.

Rien n'était plus difficile, il y a trente ans, que de s'élever dans les airs ; depuis l'invention des ballons, rien n'est plus facile.

Rien n'était plus difficile que la démonstration de plusieurs théorèmes de géométrie ; on a trouvé ces démonstrations ; personne aujourd'hui ne se plaint de la difficulté.

Qu'y a-t-il de plus difficile que la métaphysique, si l'on en juge d'après l'opinion générale ? Nous avons examiné les deux questions qui sont le fondement de cette science, la question des *facultés de l'âme*, et la question de l'*origine de nos connaissances*. Avez-vous trouvé quelque chose de très-pénible dans ces recherches ? ont-elles exigé une attention fatigante, une contention extraordinaire ? et encore, si nous n'avions craint de blesser votre sagacité, combien peu il nous eût coûté de ramener nos explications à des termes plus simples ! combien peu aussi de rapprocher nos preuves, de serrer nos argumens, afin qu'on pût tout saisir d'un coup d'œil !

Nous avons pensé que, pour produire des souvenirs durables, une seule impression, quelle que fût sa force, ne saurait suppléer une suite d'impressions moins vives, mais souvent renouvelées.

Nous avons pensé que la vue de l'esprit veut être ménagée comme celle du corps. Il y a quelque analogie entre la manière dont les yeux reçoivent la lumière du soleil, et la manière dont l'intelligence reçoit la lumière de la vérité. C'est par des gradations insensibles que les ténèbres du sentiment doivent faire place à la clarté des idées, comme c'est par des gradations insensibles que les ténèbres de la nuit font place à la clarté du jour.

L'effet d'un ouvrage dramatique est manqué, si l'intérêt se ralentit. Un ouvrage didactique perdra tout son prix, si la lumière ne va pas toujours croissant; car le développement des idées et le développement des passions sont assujettis à la même loi.

Que les métaphysiciens observent ces choses; qu'ils se règlent d'après les besoins de notre esprit; on ne se plaindra plus des difficultés de la métaphysique.

J'ai bien peur que beaucoup de ces questions, qui, de tout temps, ont passé pour si difficiles, ne soient des questions de tout temps mal résolues, ou même des questions impossibles à résoudre.

Mais une science, l'algèbre par exemple, n'est-ce pas une chose difficile?

Une science bien traitée, l'algèbre, la géométrie, la physique, la métaphysique, la morale, l'économie politique, etc. ; une science bien traitée, nous l'avons dit, est un ensemble de propositions liées entre elles, de manière que chacune, à la fois conséquence et principe, développe celle qui la précède, pour être à son tour développée par celle qui la suit. Dans cet enchaînement de propositions il n'y a point de difficulté réelle : la première proposition est toujours aisée; elle est, ou doit être évidente par elle-même; sans quoi elle aurait besoin d'être prouvée, et elle ne serait pas première; la seconde, la troisième et les autres, reçoivent leur évidence de celles qui les précèdent immédiatement : lors donc qu'on est arrivé à la douzième, à la vingtième proposition, il suffit, afin de la comprendre, d'avoir déjà compris toutes celles qui l'ont amenée.

J'avoue que vous aurez de la peine à la saisir, ou même que vous ne la saisirez pas, si vous avez franchi les intermédiaires, ou si la science que vous étudiez est mal exposée. Mais, dans le premier cas, ce sera votre faute; et dans le second, ce sera la faute de l'auteur. Ce ne

sera jamais la faute, je veux dire la difficulté de la science.

Nous savons mal ce que nous croyons savoir ; voilà pourquoi nous avons de la peine à nous instruire. L'inconnu que nous voulons découvrir est dans un connu antérieur. Comment trouverez-vous cet inconnu hors du connu qui le contient ? Tant que les propositions successives d'une science ne seront pas disposées dans cet ordre qui les fait naître les unes des autres, on ne les verra jamais les unes dans les autres, on ne les verra jamais. Il est vrai que quelquefois nous parvenons à saisir une vérité, quoique l'auteur ne l'ait pas placée dans l'ordre que nous exigeons. Mais alors, ce n'est pas d'après les mauvaises raisons qu'il nous donne ; c'est d'après les vraies raisons qu'il ne donne pas, et que notre esprit supplée.

On pourrait appliquer ici le mot de Fontenelle à celui qui venait de lui faire un raisonnement embarrassé et presque inintelligible. « Je comprends bien ce que vous dites ; mais, en conscience, je ne devrais pas le comprendre. »

Si, après cela, vous m'objectez que c'est un fait que les sciences sont difficiles, je vous répondrai que c'est un fait que beaucoup de livres

sont mal faits, et que c'est un fait encore que peu de personnes savent lire les livres bien faits. Vous me pardonnerez la cacophonie.

Les sciences bien traitées ne présentent pas de difficultés réelles : les abstractions n'en présentent aucune. Voilà deux paradoxes qui dorénavant seront pour nous deux vérités. Mais il ne faut pas oublier que je parle des sciences bien traitées, et, par conséquent, des sciences bien connues : car s'il s'agissait de découvertes à faire, la première de ces propositions ne serait pas un paradoxe; elle serait une absurdité.

Ou nos recherches s'appliquent immédiatement à la nature, ou bien nous nous instruisons dans les ouvrages de ceux qui lui ont arraché quelques secrets. L'étude de la nature, on ne le sait que trop, demande du temps, du génie, de la patience. Ce n'est pas en un jour qu'a été trouvé le vrai système du monde. Les hommes cultivent l'astronomie depuis l'origine des sociétés; et il n'y a que deux ou trois siècles que Copernic, aidé des travaux de tous les astronomes qui l'avaient devancé, parvint, après trente-six ans de méditations, à constater le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil.

Il n'était pas facile de découvrir l'analogie

qui se trouve entre la foudre et l'attraction exercée sur de légers corpuscules par un morceau d'ambre.

Il ne l'était pas davantage d'apercevoir l'identité du phénomène de la combustion et celui de la respiration.

Mais, si ce n'est qu'à la suite de travaux opiniâtres, de méthodes perfectionnées, et quelquefois d'un hasard heureux, que la vérité se montre pour la première fois aux hommes de génie, la vérité, une fois découverte, peut être mise à la portée de tous les esprits. Il suffit qu'elle soit bien présentée, et qu'on veuille donner de l'attention.

Ce ne sont pas les sciences bien traitées qui sont difficiles ; ce ne sont pas les mathématiques, ce n'est pas la métaphysique, malgré le préjugé contraire. Il est vrai que ce préjugé se fonde sur des ouvrages qui portent le nom de métaphysique, et qui sont d'une obscurité tellement impénétrable, qu'ils nous donnent la certitude que leurs auteurs ne se sont pas compris. De ces ouvrages, il faudrait en changer le titre évidemment usurpé, et leur donner un autre nom s'ils méritent un nom.

La métaphysique ne faisant qu'observer ce qui se passe continuellement en nous, com-

ment un bon traité de métaphysique, un traité bien exposé, pourrait-il être difficile? ne doit-il pas nous faire dire à chaque ligne : voilà ce que nous éprouvons tous les jours, et que nous remarquons en ce moment pour la première fois? Tout homme d'un peu d'esprit doit comprendre à l'instant un livre de métaphysique, sans quoi ce livre est à refaire; et c'est ici surtout que s'applique la réflexion de Pascal : « Les meilleurs livres sont ceux que chaque lecteur croit qu'il aurait pu composer. »

Je serais presque tenté de penser que souvent il y a plus de difficulté à saisir certains rapports ordinaires de la vie, que ce qu'on appelle des théories savantes. Rien, sans doute, n'est plus aisé à saisir que le rapport de *père et de fils*, de *frère et de sœur*, d'*oncle et de neveu*. Celui de *beau-frère*, quoique un peu moins simple, se comprend encore facilement. Mais si vous dites, *la belle-sœur de mon beau-frère*, j'éprouve déjà une sorte d'embarras. Et si vous ajoutez : *La belle-sœur de mon beau-frère est nièce d'un cousin de mon oncle*, je ne sais plus ce qu'on dit. J'aimerais mieux résoudre un problème du quatrième degré, que de mettre dans ma tête les degrés d'une telle parenté.

Ces remarques sur les abstractions, et sur la

manière dont les sciences pourraient être exposées, ont une utilité pratique. En nous apprenant à ne pas nous laisser décourager par des difficultés imaginaires, elles nous donneront un juste sentiment de nos forces. Quand on se méfie trop de soi, on ne réussit à rien; on n'ose même rien entreprendre.

Pour achever de dissiper cette peur qu'on nous fait des abstractions, nous nous aiderons de quelques exemples.

S'il est des abstractions qui puissent nous coûter, ce seront celles sans doute qu'on voudra faire subir à des idées qu'une longue habitude a rendues comme inséparables. Quelquefois la nature produit entre deux idées une association si intime, qu'on ne voit pas d'abord comment on pourrait la dissoudre. Quelquefois encore, le préjugé, la passion, unissent fortement des choses qui naturellement n'ont aucun rapport.

Les idées de couleur et d'étendue sont certainement très-distinctes. Mais dans les commencemens de la vie, elles ont été si étroitement liées, qu'il est impossible aujourd'hui de les séparer, et de voir des couleurs sans les voir étendues. Cette séparation que l'œil ne peut faire, l'esprit la fera aisément; et je puis dire que je pré-

fère le blanc au bleu, ou au rouge, sans penser à la longueur ou à la largeur des corps d'où me viennent ces couleurs.

Quant aux associations qui sont l'ouvrage de nos passions ou de nos préjugés, permettez-moi un exemple familier. Je suppose une personne prévenue d'une opinion politique, mais prévenue jusqu'à l'intolérance; on me passera la supposition. Cette personne est attaquée d'une maladie grave. Elle demande un médecin : on lui en nomme un très-habile. Monsieur un tel, s'écrie-t-elle! on sait comment il pense. — Eh! qu'importe, madame, l'opinion qu'il peut avoir sur d'autres choses? Il a la réputation de mieux traiter qu'un autre la maladie qui vous afflige; songez à guérir. — Ne me parlez pas de cet homme; c'est un extravagant, un ignorant, un esprit faux; je ne puis avoir en lui la moindre confiance. La voilà, par un entêtement aveugle, hors d'état de faire la plus légère abstraction, de distinguer dans un même individu, une qualité d'une autre qualité, le médecin du politique.

Je trouve que maître Jacques, dans Molière, est beaucoup meilleur métaphysicien, et qu'il entend les abstractions à merveille.

Harpagon s'est décidé à donner un repas. Il

appelle maître Jacques, le *factotum* de la maison. Est-ce à votre cocher, monsieur, ou à votre cuisinier que vous voulez parler? — Au cuisinier. — Attendez-donc, s'il vous plaît. — Il ôte alors sa casaque de cocher, et paraît vêtu en cuisinier. Harpagon veut ensuite qu'on nettoie son carrosse. Maître Jacques, changeant d'habit, comme d'office, reprend aussitôt la casaque de cocher. Vous voyez qu'il entend les abstractions un peu mieux que notre malade.

Il n'y a personne, même dans les dernières classes du peuple, qui ne prouve par ses discours, que de pareilles abstractions lui sont familières. L'homme le moins instruit, ayant à faire une révélation à un juge, lui dira naturellement : c'est au juge que je parle, et non à monsieur; ou bien, c'est à monsieur, et non au juge.

Voulez-vous une belle abstraction. Louis XII, auparavant duc d'Orléans, étant monté sur le trône, quelques courtisans lui conseillaient de tirer vengeance d'un grand seigneur qui l'avait autrefois offensé. Louis XII, par une abstraction tout-à-fait noble et royale, répondit : *Le roi de France ne venge pas les injures faites au duc d'Orléans.*

Je cherche des abstractions qui puissent motiver le reproche qu'on leur fait de présenter des difficultés : je n'en trouve pas. Voyons pourtant.

Lorsque le peuple d'Athènes prononçait l'ostracisme d'Aristide, pouvait-on dire que ce grand homme était banni par un décret des législateurs? Assurément un bon écrivain ne dira jamais : les législateurs ont condamné Aristide. Les Athéniens, dans un tel acte, n'étaient pas législateurs. Comme législateurs, ils faisaient des lois, et ils ne pouvaient faire que des lois; et quand ils prononçaient un jugement, ils étaient juges, non pas législateurs.

Une abstraction qui sépare le juge du législateur peut n'être pas saisie, je le veux, par l'irréflexion : mais l'irréflexion mérite-t-elle qu'on tienne compte de ses méprises?

Cependant il est arrivé que des gens d'esprit sont tombés, à cet égard, dans des erreurs singulières. Un traducteur, un homme qui a fait mieux que des traductions, pour rendre un passage de Hobbes, dirigé contre les mauvais citoyens, qui, ne supportant aucune des charges de l'état, prétendent néanmoins profiter des avantages de la société, traduit ces mots : *Volunt tamen in civitate esse*, par ceux-ci,

veulent jouir de la ville; au lieu de *veulent jouir des droits de cité.*

Cet écrivain pouvait-il ignorer qu'une ville est un assemblage de maisons, et qu'une cité est une réunion de citoyens? Est-il donc plus difficile d'abstraire d'un individu la qualité de *citoyen*, quand il exerce ses droits politiques, ainsi que celle de *sujet* quand il obéit aux lois, que celle de *Parisien,* quand vous le considérez comme natif de Paris? Ces mots sont-ils étrangers à la langue, et leurs idées ne doivent-elles pas se trouver dans tous les esprits un peu cultivés?

Redisons donc qu'*abstraction* et *difficulté* sont des mots incompatibles; et que c'est par le plus étrange abus du langage, qu'on a pu vouloir les associer. Disons que c'est par un autre abus du langage, qu'on parle d'idées *abstraites*, d'idées *plus abstraites*, d'idées *très-abstraites*, comme si la séparation admettait différens degrés, et qu'une chose pût être ôtée, plus ôtée, très-ôtée.

Sans doute, c'est parce que les idées sont plus générales, ou moins générales, qu'on a été amené à compter plusieurs degrés dans l'abstraction. *Abstrait* et *général* sont deux choses qui se touchent de si près, qu'on les a confon-

dues l'une avec l'autre. Nous les confondrons aussi quelquefois, puisqu'il faut parler comme on parle.

Toute science est d'abstractions. Toutes nos connaissances comparées à leur objet, sont partielles, imparfaites. Aucune n'est complète, ni ne peut l'être.

Il ne faut pas un monde pour remplir notre intelligence : c'est trop d'un atome. Qui eût dit, il y a quelques siècles, qu'avec un grain de sable, on apercevrait des milliers d'étoiles, dont on ne soupçonnait pas l'existence? Qui eût dit qu'on découvrirait des animalcules vingt-huit millions de fois plus petits qu'un ciron? Qui assurera que ce même grain de sable ne recèle pas des propriétés plus merveilleuses encore?

Et, si nous le connaissions par tout ce qu'il a d'absolu, et par tout ce qu'il a de relatif, nous verrions peut-être qu'il tient à tout dans l'univers, et qu'il peut nous mener à connaître la nature entière. Car, dans les jugemens dont se forment nos connaissances, il n'entre que trois choses : deux termes que l'on compare, et l'idée du rapport qui résulte de leur comparaison; et comme les deux termes étant donnés, on peut trouver le rapport qui en dérive; de même, un terme et le rapport étant donnés,

on trouvera, ou du moins il ne sera pas impossible de trouver l'autre terme.

C'est ainsi que vous aurez la distance d'un astre à la terre, aussitôt que vous aurez le rapport de cette distance au rayon terrestre.

Si donc nous avions la connaissance accomplie d'un seul grain de sable, où serait la limite de nos connaissances ?

Elle est partout aujourd'hui, cette limite. Notre science ne pouvant être une et entière, nous sommes forcés de la partager en plusieurs sciences fractionnaires ou abstraites. La géométrie abstrait l'étendue ; la mécanique, le mouvement ; l'optique, la lumière ; l'acoustique, le son ; la métaphysique, l'entendement ; la morale, la volonté. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que l'intelligence d'un homme pût tout embrasser à la fois ; il faudrait que cet homme fût un Dieu.

Abstraction, analyse, métaphysique : accoutumons-nous à ne voir sous ces mots que la manière la plus naturelle de conduire nos facultés. Qu'y verrez-vous, si vous n'y voyez pas une méthode adaptée à notre faiblesse ? Et que peuvent être des méthodes qui méconnaissent la nature, ou qui la contrarient ?

Les idées abstraites, comme telles, ne sont

que les premiers rudimens de notre intelligence. Elles deviennent notre intelligence elle-même, en devenant générales. Nous allons les considérer sous ce point de vue dans la leçon suivante.

ONZIÈME LEÇON.

Des idées générales.

L'IDÉE de la figure d'un corps que vous tenez dans vos mains est une idée abstraite, une idée qui entrait dans la composition de l'idée totale de ce corps, et que vous en avez séparée pour la considérer seule, pour vous en occuper exclusivement.

Cette idée n'est pas uniquement abstraite; elle est en même temps individuelle; elle vous montre la figure du corps qui est dans vos mains, et non la figure de tout autre corps.

L'idée de l'odeur d'une rose que vous approchez de votre odorat; l'idée de la saveur d'un fruit que vous mettez dans votre bouche; l'idée du son d'une harpe qui flatte vos oreilles, sont autant d'idées, à la fois abstraites et individuelles.

Si vous n'aviez que des idées abstraites-individuelles, quelles seraient vos connaissances?

Vous verriez des qualités isolées de leurs objets, et il n'en existe pas dans la nature. Ces

qualités seraient isolées les unes des autres, et vous n'apercevriez entre elles aucun rapport.

Il faut donc que plusieurs idées abstraites se réunissent en une idée composée ; et il faut aussi que, perdant leur individualité, elles deviennent communes ou générales, afin de nous faire connaître les choses, et comme elles sont en elles-mêmes, et comme elles sont dans leurs rapports.

Nous avons parlé des conditions que doivent réunir les idées composées pour nous donner des connaissances exactes (t. 1, leç. 1). Je n'ajouterai rien à ce que j'ai dit sur la manière de systématiser ces idées, d'en former un tout.

Mais nous avons parlé trop peu des idées générales (t. 1, p. 403) ; nous leur destinons cette leçon, et nous en traiterons encore dans la logique. Les secours que l'esprit retire des idées générales, autant que les abus qu'il en fait, nous imposent le devoir de mettre tous nos soins à les bien connaître.

Comme des traits épars ne forment pas un tableau, des idées dispersées ne sauraient former notre intelligence.

L'intelligence de l'homme est surtout dans les rapports, dans les liaisons ; elle est dans l'ordre, dans l'harmonie, dans l'enchaînement

des principes et des conséquences. Voilà les besoins de l'esprit; voilà ses richesses.

Sachons comment les idées perdent leur caractère primitif qui individualise tout, pour prendre un caractère qui rend tout général.

L'idée abstraite *blancheur*, que je suppose nous être venue par l'action des rayons du soleil sur nos yeux, ou, pour abréger le langage, que je suppose nous être venue du soleil, peut nous venir aussi de la neige, du lait, d'un lis.

L'idée abstraite *saveur* peut nous venir du pain, du vin, d'une pêche.

L'idée abstraite *son* peut nous venir d'une cloche, d'un instrument de musique, de la voix d'un homme.

L'idée abstraite *odeur*, d'une rose, d'un œillet, de l'ambre.

L'idée abstraite *dureté*, de l'ivoire, du marbre, du fer.

L'idée abstraite *attention*, du travail de l'esprit, lorsqu'il se porte tout entier sur un objet, sur une question de morale, sur un problème de mathématiques.

L'idée abstraite *faculté de l'âme*, de l'attention, du désir, de la liberté.

L'idée abstraite *rapport*, de la similitude, de la grandeur, de la supériorité.

En un mot, une idée abstraite, quelle qu'elle oit, nous vient, ou peut nous venir de tous es objets dans lesquels se trouve une même ualité, un même point de vue, une même hose.

Or, les mêmes qualités, les mêmes points le vue, sont répétés à l'infini dans les difféens objets de la nature : le *vert* est répété dans outes les feuilles d'arbre, dans tous les brins l'herbe; la *saveur*, dans tous les alimens; la *orme* de chaque animal, dans tous les individus de son espèce; l'*étendue*, dans tous les orps; le *sentiment*, dans toutes les âmes : la *uccession*, l'*existence*, sont en même temps, t dans tous les corps, et dans toutes les âmes.

Les idées abstraites, objet habituel de notre ensée, ne représentent donc pas uniquement t exclusivement des qualités individuelles déerminées.

L'idée abstraite *douleur* ne représente pas exclusivement ce qu'on éprouve quand on est tourmenté de la goutte; elle représente ce qu'on éprouve, ou du moins quelque chose de ce qu'on éprouve par un mal de dents, par un mal de tête; elle représente ce qu'on éprouve soi-même, et ce qu'éprouvent les autres.

Mais vous voyez bien que je parle des idées

abstraites, telles qu'elles sont aujourd'hui dans notre esprit. Il a été un temps où nous n'avions pas observé qu'une même qualité se trouve dans plusieurs objets; alors chacune de nos idées abstraites représentait une qualité individuelle. L'idée que se fait de la douleur un enfant, au premier jour de sa vie, n'est d'abord que l'idée d'une certaine douleur, d'une colique dont il souffre, ou dont il vient de souffrir. Cette idée ne restera pas long-temps individuelle; la douleur sera bientôt dans la faim, dans la soif, dans le froid, dans le chaud; comme la couleur dans tous les objets colorés, le son dans tous les corps sonores, la saveur dans tous les alimens, etc.

Les idées abstraites ont donc commencé par être individuelles; et elles ont cessé de l'être, parce que la nature nous a montré les mêmes qualités dans plusieurs objets, quelquefois dans tous les objets; mais il y a ici trois choses à remarquer.

Si vous considérez une idée abstraite au moment de sa première apparition, au moment où un premier objet nous donne la sensation de laquelle dérive cette idée, elle représente une qualité existant dans un seul objet, et elle est *individuelle*.

Si vous la considérez dans un temps où elle a déjà été produite et reproduite par un grand nombre d'objets, elle représente une qualité qui existe dans plusieurs objets, et elle est *commune* ou *générale*.

Cette idée, d'abord individuelle, ensuite générale, redeviendra individuelle, toutes les fois qu'un des objets qui peuvent nous la donner, sera présent au sens ou à la pensée.

L'idée abstraite *blancheur*, primitivement individuelle parce qu'elle nous sera venue du lait, ensuite générale parce qu'elle nous sera venue et du lait, et de la neige, et de plusieurs autres corps, redeviendra individuelle en présence du lait, parce qu'en présence du lait, ce sera la blancheur du lait qui sera dans notre esprit, et non pas la blancheur de tout autre corps blanc.

Ainsi, les idées abstraites ont d'abord été individuelles; bientôt elles se sont trouvées générales, pour redevenir individuelles toutes les fois que nous voyons, ou que nous imaginons quelqu'un des objets individuels qui nous les ont données.

Cette observation s'applique aux idées intellectuelles, et aux idées morales, comme aux idées sensibles.

L'idée intellectuelle *opération de l'âme* a été d'abord l'idée d'un acte déterminé d'attention, d'une attention donnée par les yeux, je le suppose. Jusque-là, elle a été individuelle. Cette même idée n'a pas tardé à nous venir d'un acte d'attention donné par l'ouïe, par le goût, ou même d'un acte d'attention indépendant des organes; et alors elle a été générale. Mais cette idée générale s'individualisera, toutes les fois que nous penserons à un tel acte d'attention, à une telle comparaison, à un tel acte de la volonté.

L'idée intellectuelle *rapport* a d'abord été l'idée d'un rapport déterminé; de l'égalité, par exemple, entre les deux mains; ensuite de l'égalité qu'il y a, et entre les deux mains, et entre les nombres des doigts des deux mains, et entre deux toises, etc.; enfin, cette idée d'égalité, après être devenue d'individuelle générale, redeviendra de générale individuelle, en présence de deux objets égaux, ou par le souvenir de deux objets égaux.

L'idée morale *justice* nous est venue primitivement du sentiment produit par une certaine action déterminée; ensuite du sentiment produit par un grand nombre d'actions de même nature. Cette idée, d'abord individuelle,

puis générale, sera de nouveau individuelle, si nous nous trouvons les témoins d'une action juste, ou si nous pensons à une action individuelle qui soit juste.

Aux idées individuelles, et aux idées générales qui sont dans l'intelligence, correspondent dans le langage, les noms *individuels*, ou noms *propres*; et les noms *généraux*, ou noms *communs*.

Le nom propre ne se donne, ne s'applique qu'à un seul individu déterminé. Le nom de Louis XII ne s'applique qu'à un seul roi de France, à celui qui fut surnommé le *Père du peuple*.

Le nom général s'applique à tous les individus dans lesquels nous retrouvons une même qualité, ou que nous considérons sous un même point de vue. Le nom de *roi de France* s'applique à tous les chefs de la nation française indistinctement, quand on les considère sous cet unique point de vue, qu'ils ont été chefs de la nation française.

Et l'on voit que les idées générales doivent être plus ou moins générales, comme les noms généraux doivent être plus ou moins généraux. L'idée d'*homme* est plus générale que celle de *roi*; l'idée de *roi* est plus générale que celle de

roi de France ; et il en est de même des noms de ces idées comparés entre eux.

Or, on a donné aux idées générales et aux noms généraux le nom de *classes.*

L'idée, le nom, la classe *histoire*, ont plus de généralité que l'idée, le nom, la classe *histoire de la philosophie.* Histoire de la philosophie a plus de généralité que l'idée, le nom la classe *histoire de la philosophie ancienne.*

De même, la classe *corps* est plus générale que celle de *végétal;* celle de végétal plus générale que celle d'*arbre ;* celle d'arbre plus générale que celle de *chêne.*

Enfin, pour terminer cette nomenclature, chaque classe prend le nom d'*espèce*, quand on la compare à une classe plus générale ; et le nom de *genre*, quand on la compare à une classe moins générale. La classe *arbre* est espèce, par rapport à la classe *végétal ;* genre, par rapport à la classe *chêne.*

L'*idée générale* est donc une idée qui nous fait connaître *une qualité, un point de vue qu'on retrouve dans plusieurs objets.* Elle nous fait connaître *une qualité commune, un point de vue commun* à plusieurs objets. Elle est *une idée de ressemblance ;* voilà pourquoi les noms généraux, signes d'idées générales, ont

été définis, *termes de ressemblance*, *termini similitudinis*.

Aucune question n'a divisé davantage les philosophes, que la question des idées générales, qui, en divers temps, ont été appelées simplement *idées*, ou *formes*, ou *essences*, ou *natures universelles*, ou *universaux*; elle les a divisés chez les Grecs, dans le moyen âge, et elle les divise encore.

Il n'est pas facile d'exposer clairement la philosophie des Grecs, sur les idées générales. Voici, autant du moins que j'ai pu les saisir, les opinions de trois de leurs philosophes les plus célèbres *.

Platon observe que toujours l'homme, dans ses ouvrages, imite, ou cherche à imiter un modèle. Il n'importe que ce modèle existe réellement, ou qu'il soit un produit de l'imagination. Le Jupiter Olympien a son modèle dans l'imagination de Phydias. Appelles, en peignant Alexandre, a son modèle dans la personne d'Alexandre. L'historien raconte, d'après des modèles qui existent, ou qui ont existé. Homère décrit la ceinture de Vénus, d'après un modèle de sa création.

---

* *V*. la 58e et la 65e lettre de Sénèque à Lucilius.

La nature, dit Platon, ne procède pas autrement. Les pierres et toutes leurs espèces; les plantes et toutes leurs espèces; les animaux et toutes leurs espèces; l'homme, son corps, son âme; le soleil, les astres; tous les êtres, en un mot, portent l'empreinte d'autant de modèles que nous voyons de variétés dans l'univers.

Or, Platon donne à ces modèles le nom d'*idées*. Les idées existent avant les choses créées; elles sont éternelles, incorruptibles, impérissables. Renfermées dans le sein même de la Divinité, elles ne participent à aucune des imperfections des êtres créés. L'*humanité*, qui est le modèle d'après lequel sont formés tous les hommes, subsiste éternellement. Les hommes souffrent et meurent; l'humanité demeure inaltérable; l'*idée* est toujours la même.

Aristote rejette ces idées éternelles; il place l'*humanité* dans les hommes, l'*animalité* dans les animaux. Suivant ce philosophe, les êtres sont composés de *matière* et de *forme*. La matière est la même dans tous; la forme seule varie; non qu'il existe dans la nature autant de formes que d'individus, mais seulement autant que d'espèces.

Les minéraux, les arbres, les animaux,

sont faits, tous et chacun, d'une même matière; mais ils n'ont, ni tous une même forme, ni chacun une forme particulière. Ils n'ont pas tous une même forme, car les êtres que nous appelons *arbres* ont une forme différente de ceux que nous appelons *animaux*. Ils n'ont pas chacun individuellement une forme particulière, car chaque individu appelé *homme* a une même forme, l'*humanité;* chaque individu appelé *lion* a la même forme, *lion;* tous les individus appelés *éléphans* ont la même forme, *éléphant*, etc.

Ainsi les formes sont inhérentes aux choses; elles sont partie intégrante des choses, et elles constituent les différentes espèces que nous voyons dans le monde. Aristote donne à ces formes le nom d'*eidos*, c'est-à-dire, d'images.

Zénon ne fut guère plus content des *eidos* d'Aristote que des *idées* de Platon. L'*humanité*, disait-il, est un point de vue sous lequel nous considérons tous les individus appelés *hommes ;* l'*animalité*, un point de vue sous lequel nous considérons tous les individus appelés *animaux*. Un point de vue de notre esprit n'existe pas de toute éternité ; il n'existe pas non plus dans les êtres qui sont hors de nous.

Les formes d'Aristote prévalurent ; elles fu-

rent adoptées par les Arabes; et des Arabes elles se propagèrent en Europe. Tous les êtres eurent donc leurs formes, leurs formes substantielles, leurs natures universelles, leurs *universaux* enfin.

La science en était là; et les universaux dans les choses, ou, comme on s'exprimait en mauvais latin, les universaux *à parte rei*, étaient en possession de toutes les chaires de philosophie; ils régnaient paisiblement, lorsque, sur la fin du onzième siècle, un chanoine de Compiégne, nommé *Roscellin*, ayant connu l'opinion de Zénon, l'embrassa avec ardeur; et, au grand scandale de tous les savans, il enseigna que les universaux n'étaient pas *à parte rei*, qu'ils n'étaient que *à parte mentis*, c'est-à-dire, qu'ils n'avaient d'existence que dans notre esprit. Il alla plus loin; il osa avancer que les universaux n'étaient que des mots, des noms, des dénominations.

Cette opinion, que l'ignorance des docteurs du temps jugea tout-à-fait nouvelle, produisit une sensation extraordinaire jusque chez les gens du monde, jusqu'à la cour des princes; partout elle eut des partisans fanatiques, et des ennemis plus fanatiques encore: les uns furent les *nominaux*, les autres les *réalistes*; leurs

querelles, quelquefois ensanglantées, ont duré plus de trois siècles.

Les réalistes avaient trouvé le moyen de dire, de six manières différentes, que les universaux sont dans les choses ; et cela fit six écoles sous autant de chefs. Il serait assez difficile de marquer les nuances qui les séparaient, et je vous fais grâce de toutes ces subtilités inintelligibles.

Quant aux nominaux, il y avait entre eux une différence qui se comprend fort bien, et qu'il est nécessaire de noter. Les uns prétendaient que les idées générales ne sont absolument que des noms, de purs noms : c'étaient les *vrais nominaux*. Les autres voulaient que les noms des idées générales fussent accompagnés d'une perception, ou d'une *conception* de l'esprit. On les appelait *conceptualistes*.

A la renaissance de la philosophie, les réalistes et les nominaux étaient tombés dans l'oubli ; mais la question qui les avait tant divisés fut agitée de nouveau, et elle l'est encore.

Bacon, Descartes, Mallebranche, se sont peu occupés du rapport des mots aux idées. Hobbes s'en est occupé beaucoup, et il s'est montré extrêmement nominal, plus nominal que les nominaux, suivant l'expression de

Leibnitz. Il ne suffit pas à Hobbes de ne voir que des noms dans les idées générales ; il affirme que toute vérité est nominale, qu'elle n'est que dans les noms : paradoxe bien extraordinaire de la part d'un homme qui, dans ses *Dialogues contre les mathématiciens*, prétend, pour rabaisser l'algèbre, que l'esprit doit nécessairement opérer sur les idées.

Après Hobbes, Locke, Berkelei, Leibnitz, et plusieurs autres philosophes, Condillac a traité, à plusieurs reprises, des idées générales, et il a répandu beaucoup de lumière sur cette question. Il a vu, il nous a fait voir bien mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, combien le raisonnement dépend du langage ; et il est arrivé à ce résultat, l'un des plus heureux et des plus féconds de la philosophie; que *les langues sont autant de méthodes analytiques*; méthodes pauvres et grossières chez les peuples barbares; riches, mais souvent d'une fausse richesse, chez les peuples polis ; moyens de clarté, d'élégance, et de raison, quand on sait en faire un bon emploi; instrumens de désordre et d'erreur, quand elles sont maniées par la maladresse, par l'ignorance, et par la mauvaise foi ; obstacles pour les esprits gâtés par les leçons d'une fausse philosophie, ou par les le-

çons d'un faux goût ; secours admirables pour les Pascal et pour les Racine.

Telles sont les principales opinions des philosophes anciens ou modernes, au sujet des idées générales.

Nous accorderons, sans doute, à Platon, que Dieu, avant de créer, connaît toutes les parties de son ouvrage, et qu'il les crée conformément à la connaissance qu'il en a de toute éternité ; rien ne nous empêchera de dire avec lui que cette connaissance est le *type*, l'*archétype*, le *modèle*, l'*idée* de tout ce qui existe, et de tout ce qui peut exister ; mais quel rapport, des idées éternelles, immuables, impérissables, ont-elles aux idées qui sont dans notre esprit ? Il s'agissait de rendre raison de l'intelligence de l'homme, et Platon nous parle de l'intelligence divine.

Nous n'accorderons pas à Aristote qu'il existe des formes, comme il l'entend ; qu'il y en ait autant, ni plus ni moins, qu'on peut distinguer d'espèces ; car alors chaque forme serait une forme commune à tous les individus d'une même espèce ; une forme à laquelle participeraient tous les individus d'une même espèce.

Une forme commune n'est rien de réel :

tout ce qui existe est singulier et déterminé; une forme à laquelle participeraient tous les individus d'une même espèce serait hors des individus, elle ne serait pas dans les choses; et, si vous dites que cette forme existe dans chaque individu, alors il y a plus de formes que d'espèces : enfin, quand on aurait prouvé que toutes ces formes, soit spécifiques, soit individuelles, existent hors de nous, en serions-nous plus instruits sur la nature de nos idées?

Il y a dans les êtres des qualités qui nous affectent semblablement, et des qualités qui nous affectent différemment : sous le premier point de vue, nous disons que les êtres sont semblables, ou de la même espèce; sous le second, nous disons qu'ils sont différens, ou d'une espèce différente.

Les similitudes, les classes, les genres, les espèces, les formes communes ou universelles, les natures communes ou universelles, les *universaux*, ne sont que des points de vue de notre esprit; et Zénon avait vu les choses mieux que Platon et qu'Aristote.

Les partisans des idées en Dieu étaient donc hors de la question; et les réalistes ne pouvaient que s'égarer dans leurs subtilités.

Est-ce à dire que nous consentirons à ne

voir dans les idées générales que des mots, de purs mots, des mots sans idées? Non, certainement; et je doute qu'aucun philosophe l'ait pensé, que Hobbes même ait pu le penser : il semble le dire, il est vrai; mais ou il ne le dit pas en effet, ou il se contredit, comme Descartes le lui prouve fort bien.

« Le raisonnement, dit Hobbes, n'est peut-être rien autre chose qu'un assemblage et un enchaînement de noms, ou appellations, par le mot *est*. D'où il s'ensuivrait que, par le raisonnement, nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations; c'est-à-dire que, par le raisonnement, nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites, à notre fantaisie, touchant leurs significations. »

Descartes lui répond : « L'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms, mais bien celui des choses signifiées par les noms; et je m'étonne que le contraire puisse venir dans l'esprit de personne..... Ce philosophe ne se condamne-t-il pas lui-même, lorsqu'il parle des conventions que nous avons faites, à notre fantaisie, touchant la signifi-

cation des mots? car, s'il admet que quelque chose est signifiée par ces mots, pourquoi ne veut-il pas que nos discours et raisonnemens soient plutôt de la chose qui est signifiée, que des paroles seules. » (*Méditations de Descartes*, t. 1, p. 151-52.)

Descartes a évidemment raison contre Hobbes; mais ni l'un ni l'autre de ces philosophes ne connaissait le juste rapport des mots aux idées. Hobbes sentait que, dans ses raisonnemens, son esprit se portait rarement jusqu'aux idées; et rien n'est plus vrai. Il en concluait que nous ne raisonnons pas sur les idées; et rien n'est plus faux. Il fallait se borner à dire qu'il est rare que nous raisonnions *immédiatement* sur les idées. Descartes, profitant de l'aveu de Hobbes, que les mots signifient d'après des conventions, en conclut que le raisonnement, d'après Hobbes lui-même, doit porter sur les choses signifiées, ou sur leurs idées, et ceci est incontestable; mais il semble croire que le raisonnement porte toujours immédiatement sur les idées, ce qui est une erreur.

Hobbes se trompe, en pensant que l'esprit ne raisonne pas sur les idées parce qu'il raisonne sur des mots qui ne sont pas signes im-

médiats d'idées. Descartes se trompe, en pensant que l'esprit raisonne immédiatement sur des idées parce qu'il raisonne sur des mots signes d'idées. Nous avons fait voir (t. 1, leç. 13) que les mots, toujours signes d'idées, ou devant toujours être signes d'idées, n'en sont pas toujours des signes immédiats; qu'au contraire, ils en sont le plus souvent des signes éloignés.

Condillac accorde prodigieusement aux mots, aux noms, aux dénominations, et en général aux signes de la pensée.

« Qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit? Ce n'est qu'un *nom;* ou, si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale. » (*Log.*, p. 132.)

« Les idées abstraites et générales ne sont donc que des *dénominations.* » (*Idem*, p. 133.)

« Si vous croyez que les idées abstraites et générales sont autre chose que des *noms*, dites, si vous pouvez, quelle est cette autre chose. » (*Langue des calculs*, p. 50.)

Ces propositions approchent tellement de la vérité, qu'on peut les conserver, et qu'il est inutile de se mettre en frais pour prouver qu'elles sont un peu exagérées. Condillac, d'ail-

leurs, le dit assez lui-même, lorsque, dans le *Traité des sensations*, il donne des idées générales à la statue qu'il anime, quoique cette statue soit privée de tout langage.

« Comme la statue n'a l'usage d'aucun signe, elle ne peut pas classer ses idées avec ordre, ni par conséquent en avoir d'aussi générales que nous; mais elle ne peut pas non plus n'avoir point absolument d'idées générales. Si un enfant qui ne parle pas encore n'en avait pas d'assez générales pour être communes, au moins à deux ou trois individus, on ne pourrait jamais lui apprendre à parler une langue; car on ne peut commencer à parler une langue, que parce qu'on a des idées générales : toute proposition en renferme nécessairement. »

Ce passage est écrit postérieurement à *la Logique* et à *la Langue des calculs*. On ne le trouve que dans la dernière édition du *Traité des sensations*, p. 312.

Que sont enfin les idées abstraites et générales? Que devrons-nous répondre, quand on nous demandera si elles sont de vraies idées; si elles ne sont que des mots, des noms; ou si elles seraient toute autre chose?

Les idées abstraites, quoiqu'elles se généra-

lisent avec la plus grande facilité, quoiqu'elles se généralisent naturellement, et comme à notre insu, ne doivent cependant pas toujours être confondues avec les idées générales. Toute idée générale est abstraite, mais toute idée abstraite n'est pas générale : idée abstraite-générale et idée générale, c'est la même chose; idée abstraite et idée générale, ce n'est pas la même chose. Afin qu'on ne perdît pas de vue cette distinction, quelquefois nécessaire, j'ai donné à la dernière leçon un autre titre qu'à la leçon d'aujourd'hui, quoique l'une et l'autre traitent au fond le même sujet.

Au lieu d'une simple question qu'on fait sur les idées abstraites et générales, nous devrons donc nous en faire deux.

1°. Les idées *abstraites* sont-elles des idées, de vraies idées? représentent-elles quelque qualité existant dans les êtres?

Il faut bien que les idées abstraites représentent des qualités réelles, puisque c'est aux idées qui représentent ces qualités, qu'on a donné le nom d'*idées abstraites*. Il n'y a là aucune difficulté.

2°. Les idées *abstraites-générales*, ou, ce qui revient au même, les idées *générales*, sont-elles de vraies idées, représentent-elles quel-

que qualité existant, soit en nous, soit hors de nous?

Pour faire la réponse à cette question, nous remarquerons d'abord que tout ce qui existe, ou qui peut exister, est individuel et déterminé ; substances, qualités, points de vue, rapports, jugemens, idées, signes. Nous remarquerons, en second lieu, qu'il s'en faut bien que tous les hommes soient doués de la même imagination. Les uns ne peuvent s'empêcher de réaliser leur pensée : ils la manifestent au dehors par un accent très-prononcé, par des gestes et par toute sorte de mouvemens. D'autres semblent n'être émus de rien ; on dirait qu'ils sont impassibles.

Au moyen de ces deux observations, on pourra satisfaire, et ceux qui dans les idées générales trouvent de vraies idées, et ceux qui n'y trouvent que des mots.

Les idées générales sont-elles des idées ? la question ainsi posée, et prise à la lettre, mérite à peine une réponse, tant elle est identique. Peut-on demander, en effet, si une couleur rouge est une couleur, si un son grave ou aigu est un son ?

Ce qu'on appelle idée générale, est-ce réellement une idée, ou ne serait-ce qu'un mot?

C'est une idée, ce n'est qu'un mot ; ce n'est qu'un mot pour celui qui, entendant le nom d'une idée générale, ne se porte pas jusques aux choses. C'est une idée pour celui qui se les rend présentes.

En entendant le mot *gloire*, l'esprit de la plupart des hommes ne va pas certainement au-delà du mot. Que ce même son frappe les oreilles du vainqueur de Denain, son imagination lui montrera aussitôt les palmes d'une double victoire ; il sentira son front chargé de deux couronnes; et peut-être celle qu'il reçut des mains d'un régent de collége, aux applaudissemens de ses jeunes camarades, ne lui paraîtra ni la moins belle, ni la moins glorieuse.

Il n'y a donc pas, à la rigueur, d'idées générales, puisque ce qu'on appelle *une idée générale* est, ou une idée individuelle, ou un mot général, je veux dire, un mot appelé *général*. Car chaque mot est individuel, comme chaque idée est individuelle, comme tout est individuel.

Mais, parce qu'on a donné le nom de *générales* aux idées, quand on les a considérées comme nous venant ou pouvant nous venir de plusieurs objets semblables, on a dit que les noms étaient *généraux*, quand on les a consi-

dérés comme s'appliquant, ou pouvant s'appliquer aux objets d'une même espèce.

Aucun homme n'a reçu de la nature une imagination assez puissante, pour individualiser toutes les idées générales, à mesure que la succession des mots les fait passer devant son esprit. Il est rare que dans la rapidité de la parole, nos raisonnemens faits avec des mots, pénètrent au-delà de ces mots, et qu'ils atteignent immédiatement aux choses.

Ni vous, Messieurs, ni moi, ne nous sommes faits des idées distinctes, correspondantes aux derniers mots que je viens de prononcer : *rare*, *rapidité*, *raisonnement*, *dans*, *au-delà*, etc ; nous n'avons eu ni le temps, ni la volonté de nous en former des images ; et il en est ainsi de la presque totalité des mots qui entrent dans nos discours.

D'où il ne faudrait pas conclure avec Hobbes, que nos jugemens et nos raisonnemens consistent à saisir des rapports entre des mots, et que la vérité est une chose purement verbale ; car alors, un perroquet bien dressé, serait aussi savant que l'homme le plus habile.

On voit ici la différence qui se trouve entre un ignorant et un homme instruit, qui prononcent les même mots.

L'ignorant, manquant d'idées, n'applique ses mots à rien, et il ne saurait les appliquer. L'homme instruit, quand il ne les applique pas, a le pouvoir de les appliquer. Ordinairement il se contente du mot; mais il ira aux idées, du moment qu'il en sentira le besoin. C'est ainsi que l'algébriste calcule ou raisonne mécaniquement; il opère sur les signes, jusqu'au moment où, arrivé à son équation finale, il demande à ces signes les idées dont ils sont les dépositaires; alors il se trouve riche d'une vérité nouvelle.

Les idées générales, les noms généraux, se distribuent en différentes classes, subordonnées les unes aux autres.

Pour bien comprendre cette distribution, observez que tous les êtres peuvent se classer d'une infinité de manières. Les hommes, par exemple, considérés sous le rapport de l'âge, de la santé, de la richesse, de la science, de la profession qu'il exercent, du lieu qu'ils habitent, donnent lieu à autant de classes, dont chacune donne lieu, elle-même, à une série de classes.

Sous le dernier rapport que nous venons d'énoncer, on a d'abord, en commençant par la classe la plus générale, la classe *homme*, qui

se divise en *homme-européen*, *homme-asiatique*, *homme-africain*, *homme-américain* ; et parce que, soit en parlant, soit en écrivant, les mots *européen*, *asiatique*, viennent à la suite du mot *homme*, on dit qu'ils lui sont *subordonnés*. Mais pour abréger, on supprime ordinairement le nom de la classe plus générale, et l'on dit *européen* au lieu d'*homme-européen*, *asiatique* au lieu d'*homme-asiatique*, etc.

Ces quatre classes subordonnées et particulières, par rapport à la classe générale *homme*, vont devenir elles-mêmes générales. La classe *européen* se subdivisera en *européen-français*, *européen-anglais*, ou plus brièvement en *français*, *anglais*, *italiens*, etc. ; la classe *français* se subdivisera en *normands*, *bretons*, etc. ; la classe *breton*, en autant de classes subordonnées, que la Bretagne comprend de départemens ; les habitans d'un département, en autant de classes que le département contient d'arrondissemens, de cantons, de villes, de villages ; que chaque ville contient de quartiers ; que chaque quartier contient de rues ; que chaque rue contient de maisons, dans lesquelles enfin se trouveront les individus, d'après lesquels, et pour lesquels ont été faites toutes les classes.

Voilà donc, à ne considérer les hommes que sous un seul point de vue, une multitude de classes intermédiaires entre les individus et la classe la plus générale.

Ces classes sont subordonnées entre elles, et toutes, à la classe la plus générale *homme*, qui seule n'est pas subordonnée ; mais vous allez voir qu'elle peut l'être à son tour.

Sortez de l'humanité ; cherchez des termes de comparaison parmi les habitans de la terre, de l'air et des eaux, vous ne tarderez pas à vous apercevoir qu'entre un homme, un lion, un aigle et un dauphin, tout n'est pas différent. Le dauphin se meut d'un mouvement spontané, comme le lion, comme l'aigle, comme l'homme; comme eux, il cherche son aliment; il naît, croît, se fortifie, vieillit et meurt. De chacun des termes de la comparaison que nous venons d'établir, il nous vient donc une idée qui représente quelque chose de commun à tous les termes, une idée générale par conséquent. On a donné à cette idée le nom *animalité.*

Les idées générales, les classes générales *homme*, *lion*, *aigle*, *dauphin*, sont donc subordonnées à l'idée ou classe plus générale *animal.* L'homme est une *espèce* d'animal ;

l'homme est une *espèce* dont animal est le *genre*.

L'idée générique *animal* deviendra à son tour une idée spécifique, si nous la subordonnons à une idée plus générale qu'elle ne l'est elle-même. Or, rien n'est plus facile. Je n'entrerai pas dans un détail fatigant pour faire voir que l'animal, c'est-à-dire, le corps organisé, vivant et animé, est une *espèce de corps*; le corps une *espèce de substance*; la substance une *espèce d'être*; ou, ce qui revient au même, que la classe *animal* est subordonnée à la classe *corps*; la classe corps à celle de *substance*; celle de substance enfin à celle d'*être*.

Ici nous sommes forcés de nous arrêter. Nous sommes arrivés à la classe la plus générale, au genre le plus élevé; ou, comme on s'exprime en termes de l'école, au *genre suprême*.

Maintenant, rapprochons ces différentes classes; et, pour n'être pas trop minutieux, négligeons-en la plus grande partie.

Parisien, *Français*, *Européen*, *homme*, *animal*, *corps*, *substance*, *être*.

Souvenez-vous du point de vue qui a donné lieu à toutes ces classes; souvenez-vous qu'elles

sont toutes relatives aux différens pays qu'habitent les hommes, à la place qu'ils occupent sur la surface du globe; et demandez-vous laquelle de ces classes est la plus propre à vous faire connaître le lieu où se trouve un individu déterminé, Paul par exemple, que je suppose établi à Paris.

Il est évident que les classes *être*, *substance*, *corps*, ne vous apprennent rien de relatif à la position de Paul sur notre planète; il ne l'est pas moins que si vous cherchez Paul dans la classe générale *homme*, vous userez inutilement la vie à parcourir la terre et les mers, les îles et les continens; que, si vous cherchez dans la classe moins générale *Européen*, ou même dans la classe, encore moins générale, *Français*, vous ne serez guère plus heureux; et qu'enfin il vous deviendra possible, quoique encore assez difficile, de le rencontrer dans la classe la moins générale *Parisien*.

De même, vous savez d'un homme qu'il est *savant* : jusque-là vous en êtes bien éloigné. On vous dit qu'il est *poëte*, vous en approchez un peu. On ajoute qu'il est *poëte tragique*, vous en êtes plus près; que c'est un *poëte tragique du siècle de Louis XIV*, le champ de vos recherches s'est prodigieusement resserré;

enfin, que c'est un *grand poëte tragique*, vous n'avez plus qu'à choisir entre Corneille et Racine.

Encore un exemple : L'idée générale, ou la classe générale *sentiment*, vous fait connaître, d'une manière bien imparfaite, l'intelligence de l'homme, ou plutôt, elle ne vous en donne aucune connaissance.

Divisez cette classe générale en quatre classes subordonnées, *sentiment-sensation*, *sentiment des opérations de l'esprit*, *sentiment des rapports*, *sentiment moral* : vous avez fait un grand pas, mais vous ne touchez point encore à l'intelligence.

Divisez chacun de ces quatre sentimens, en *sentimens confus* et *sentimens distincts* : vous êtes aux *idées*, au commencement de l'intelligence.

Distribuez la classe des sentimens distincts, ou des *idées*, en *idées sensibles*, *idées intellectuelles*, *idées morales* : l'intelligence se montre presqu'à découvert.

Continuez vos classes : que ces trois espèces d'idées soient *absolues* ou *relatives*; et qu'enfin elles soient acquises, ou par l'*attention*, ou par la *comparaison*, ou par le *raisonnement*, vous aurez de l'intelligence de l'homme, une con-

naissance, sinon parfaite, du moins égale, ou supérieure à la plupart des connaissances dont se vante la philosophie.

On voit donc que, pour connaître les différens objets de la nature, il ne suffit pas d'en avoir des idées très-générales. Les idées générales représentent exclusivement ce que plusieurs êtres ont de commun; elles ne caractérisent rien. L'idée générale *homme* ne vous fera pas connaître le peuple romain; elle ne vous fera pas connaître César ou Pompée. De l'idée générale *science*, vous ne ferez pas sortir la chimie, ou la métaphysique. L'idée générale *substance* ne vous instruira, ni des propriétés des corps, ni des propriétés des esprits; enfin, l'idée la plus générale de toutes, l'*être*, l'*existence*, sera la plus stérile des idées.

Il est vrai que ces mots, *être*, *substance*, servent à désigner la réalité des choses : la *substance* d'un corps, c'est quelquefois la totalité de ses propriétés et de ses attributs; l'*être*, c'est l'être des êtres, c'est l'existence divine.

Connaître ainsi les substances peut être un désir de l'homme, mais un désir qui ne sera jamais entièrement satisfait : connaître ainsi l'existence, ce serait être Dieu.

Aussi, dans ces manières de s'exprimer, les

idées ont-elles perdu leur généralité pour s'individualiser dans leur objet.

Chez les anciens, Homère était *le poëte*, Aristide était *le juste*; Socrate, *le sage*.

Il y a des philosophes dont l'esprit se trouble et s'anéantit devant l'idée d'*existence*. Qu'a donc cette idée de si mystérieux?

L'idée d'*existence* est, ou la plus générale des idées, ou elle est individuelle; elle exprime, ou un point de vue commun à tous les êtres individuels, ou bien elle a pour objet chacun des êtres individuels pris dans son intégrité, ou même la totalité des êtres.

Sous le premier point de vue, l'idée d'existence n'offre pas plus de difficulté que toute autre idée générale; elle en offre moins, puisqu'elle est la plus générale.

Sous le second point de vue, elle est nécessairement et évidemment imparfaite. Il n'y a pas là de mystère. Rien n'est moins mystérieux que la certitude de notre ignorance, quand nous voulons saisir la nature intime, l'existence telle qu'elle est, d'un corps déterminé, d'un esprit déterminé; et, à plus forte raison, quand nous voulons pénétrer l'essence divine, l'être de Dieu. Nous avons prouvé, dans la dernière leçon, que la connaissance complète des in-

dividus, des existences individuelles, n'est pas à notre portée. Nous avons fait voir que la connaissance complète d'un grain de sable serait, en quelque sorte, la connaissance de la nature entière.

« *Pourquoi y a-t-il quelque chose?* Terrible question! » s'écrie d'Alembert (Mél., t. 5, p. 35); il lui semble que les philosophes n'en sont pas assez effrayés.

J'avoue que je ne saurais partager le sentiment qui a dicté ces paroles. *Pourquoi*, se rapporte, ou à la cause finale, ou à la cause efficiente.

Quelle est la fin ou le but de l'existence, de toutes les existences, celle de Dieu comprise? Je l'ignore, et cette curiosité me paraît tellement hors de proportion avec ma nature, qu'elle ne m'effraie, ni ne m'inquiète, qu'elle n'entre pas même dans mon esprit. Je dirai plus : il me paraît absurde de demander le but de l'existence de Dieu. Je doute qu'on sache ce qu'on demande.

Quelle est la cause efficiente de l'existence, de toutes les existences? Une telle question, et une telle cause, sont de véritables contradictions. Pour produire toutes les existences, la cause efficiente doit exister; et, dès lors,

n'étant pas cause de sa propre existence, elle n'est pas cause efficiente de toutes les existences.

On cherche la *raison* de l'existence : il n'y en a pas. Cette raison, s'il y en avait une, devrait être antérieure à l'existence, ou du moins devrait être conçue antérieure à l'existence. Ainsi supposée, ainsi conçue, cette raison serait, ou une *cause* qui aurait produit l'existence, ou un *principe* dont l'existence serait une émanation; elle serait donc elle-même une existence dont on continuerait à demander la raison, et à la demander sans fin.

On peut demander la raison d'une existence particulière; on ne peut pas demander la raison de toute existence. Cependant, si vous voulez dire que l'existence a sa raison en elle-même, ou qu'elle est elle-même sa propre raison, je ne m'y oppose pas.

Je ne conçois ni la création, ni l'existence nécessaire : je veux dire que je n'en ai pas d'*idée*, car j'en ai la *certitude*. Je n'ai idée, ni de l'éternité, ni du passage du néant à l'existence, et je me tiens tranquille. Pourquoi m'effrayer de cette ignorance ? est-ce qu'elle serait moins naturelle que toute autre ? ne m'est-il pas évident que les idées de *création* et d'*éternité* que je n'ai pas, je ne puis pas les

avoir? D'où me viendraient-elles, à moins d'une révélation, quand elles n'ont leur origine dans aucun de mes sentimens?

Il ne faut donc pas oublier que le nom d'une idée générale peut, en même temps, être le nom d'une idée individuelle. Comme nom d'idée générale, il exprime une qualité commune, un point de vue commun à plusieurs êtres; comme nom d'idée individuelle, il est signe d'une existence individuelle, d'un être réel.

Rien n'est plus facile à acquérir que les idées générales de tous les objets de l'univers : rien n'est plus difficile à acquérir que les idées individuelles de ces objets : les premières se bornent à nous faire connaître quelques qualités, une qualité ; les dernières, si nous les avions complètes, nous feraient connaître la réunion de toutes les qualités des êtres, de toutes leurs propriétés.

Aussi voyons-nous que les enfans, après les premières impressions qui leur viennent par les sens, et dont ils tirent quelques idées sensibles, se portent aussitôt aux idées les plus générales, *arbre*, *homme*, *bon*, *mauvais*, etc.; et cela doit être, car il est bien plus aisé de saisir les ressemblances, que les différences. On n'obtient les différences que par une appli-

cation dont le travail se fait sentir ; on aperçoit les ressemblances d'un premier coup d'œil.

Par les progrès de l'âge, l'enfant distingue l'*arbre cerisier*, l'*arbre prunier*, l'*homme fort*, l'*homme riche*, l'*homme savant*, etc., c'est-à-dire, qu'il forme des classes moins générales à mesure qu'il s'instruit.

Avoir dans son esprit des idées très-générales, des classes très-générales, sans connaître en même temps les séries de classes qui leur sont subordonnées, et qui, par une gradation bien ménagée, conduisent aux individus, c'est donc ressembler aux enfans, c'est ne rien savoir.

Combien d'hommes cependant, avec quelques idées générales, parlent hardiment architecture, peinture, musique ! Il est vrai qu'ils prêtent à rire aux connaisseurs ; mais le nombre des connaisseurs n'est jamais très-grand. Combien décident sur la guerre, sur la marine, sur toutes les branches de l'administration ! Combien aussi se donnent une apparence de profondeur, parce qu'ils font entrer dans leurs discours les mots *philosophie*, *nature*, *métaphysique*, et autres semblables ! Malheureusement ils sont trahis par ces mots

mêmes ; leurs méprises, quand ils en viennent aux applications, rappellent la métaphore et la métonymie, *grands mots que Pradon croit des termes de chimie.*

Imaginerait-on qu'avec des classes générales, séparées des classes subordonnées qui conduisent aux individus, l'ignorance pût aller au point de confondre un *mouton* avec un *oiseau?* C'est pourtant ce qui est arrivé à une peuplade entière. Lorsque le capitaine Cook aborda pour la première fois à l'île d'Otaïti, les habitans, en voyant un mouton, firent entendre que c'était un oiseau. Nous ne concevons pas d'abord une erreur aussi étrange ; mais l'île ne contenait en quadrupèdes que le cochon et le chien : ces deux espèces, les oiseaux, et une multitude de rats, voilà tout ce que les insulaires connaissaient. Ils savaient que l'espèce des oiseaux est très-variée, car de temps en temps, ils en voyaient arriver dans leur île, qu'ils n'avaient pas vus auparavant. Voici comment ils raisonnèrent : Cet animal que nous voyons, n'est ni un cochon, ni un chien ; il faut donc que ce soit un oiseau. Ce raisonnement ressemble à plus d'un raisonnement que font les philosophes : c'est le sophisme connu sous le nom de *dénombrement imparfait.*

Que penser, après cela, d'un précepte que donne Buffon, dans son Discours de réception à l'académie française? « Avec de l'attention à ne nommer les choses que par les termes les plus généraux, le style aura de la noblesse. »

Ce précepte plein de goût, quand on l'applique à des sujets qui ont de la dignité, ou à des sujets qui sont dès long-temps connus, exige, dans la pratique, un grand discernement. Des idées neuves, des idées jusqu'à vous mal démêlées, veulent des expressions particulières et très-circonscrites. Avec des termes généraux, vous ne serez pas entendu; votre style n'aura ni clarté, ni précision; et si, à propos d'une querelle d'écoliers, vous veniez faire un étalage de la loi politique et de la loi naturelle, vous risqueriez fort de vous rendre ridicule.

Pour sentir combien la noblesse du style tient à l'emploi des termes généraux, supposez qu'aux obsèques d'un personnage illustre, l'orateur, voulant décrire les cérémonies de la pompe funèbre, s'énonce de la manière suivante : *Les pontifes sacrés, revêtus d'ornemens lugubres*, etc; l'expression générale *ornemens*, a plus de noblesse, vous n'en doutez pas, que n'en auraient des expressions qui détailleraient

toutes les parties de ces ornemens; et l'auditoire ne serait pas médiocrement surpris, si on allait lui montrer des surplis et des chasubles. Mais pourquoi ces expressions de détail manqueraient-elles de noblesse? parce que celui qui, dans un discours solennel, célèbre les vertus d'un héros ou d'un roi, doit oublier tout ce qui n'a pas quelque grandeur. Comment pourrait-il, sans se dégrader, descendre jusqu'au langage d'un sacristain? Le mot m'est échappé. Si vous trouvez qu'il manque de noblesse, il confirmera ce que je viens de dire.

Les termes généraux, termes d'ignorance, quand ils ne tiennent à rien, sont la marque d'un grand savoir, quand ils se lient à des termes moins généraux, à des classes moins générales, qui, elles-mêmes, se lient à des classes toujours plus particulières, jusqu'à ce qu'on soit arrivé aux choses.

C'est des individus qu'est sortie la première lumière; c'est sur les individus qu'elle doit se reporter, mais augmentée, fortifiée. D'une première qualité individuelle nous nous sommes élevés à la classe la plus générale : cette classe s'est distribuée en classes subordonnées, du moment que nous avons aperçu des diffé-

rences entre les objets qui, d'abord, nous avaient paru semblables. De nouvelles différences ont donné lieu à de nouvelles classes : ainsi, de classe en classe, de différence en différence, de qualité en qualité, nous sommes revenus aux individus, qui n'ont plus été pour nous une seule qualité, mais des assemblages de qualités : alors notre connaissance a été d'autant plus parfaite, que le nombre de qualités bien reconnues, bien constatées, a été plus grand.

Privé du secours des classes, l'esprit humain languirait dans l'inertie et dans l'ignorance : quelques actes d'attention, quelques comparaisons, seraient tout son exercice ; et la faculté de raisonner resterait éternellement oisive. Le raisonnement consiste dans un rapport particulier entre deux jugemens ou deux propositions, dans le rapport du contenant au contenu. *Dieu est juste, donc il récompensera la vertu.* Voilà un exemple de raisonnement ; et vous voyez que le second jugement, *Dieu récompensera la vertu*, se trouve dans le premier, *Dieu est juste.* Or, si nous n'avions point de classes, d'idées générales ; si nous n'avions ni genres ni espèces, il nous serait impossible de voir des jugemens ainsi renfer-

més les uns dans les autres, ou des propositions comme conséquences d'autres propositions; et la raison en est évidente, car il nous serait impossible de former des propositions. *Paul est sage; les sages sont heureux* : dans la première de ces deux propositions, on met un individu dans l'espèce, *Paul* dans l'espèce des *sages*; dans la seconde, *les sages sont heureux*; on met l'espèce dans le genre, la classe des *sages* dans la classe plus générale des *heureux*. Énoncer une proposition, c'est mettre un individu dans une classe, ou une classe dans une autre classe : sans classes, sans idées générales, sans genres et sans espèces, ne pouvant donc faire des propositions, comment pourrions-nous faire des raisonnemens?

Il est vrai que les enfans, avant l'usage de la parole, donnent quelques signes de raisonnement : aussi, ne sont-ils pas totalement dépourvus d'idées générales. Je ne crois pas, du moins, qu'on puisse leur refuser celles de *bien être* et de *mal être*. Mais le peu de raisonnement dont ils semblent donner des preuves mérite-t-il, en effet, le nom de raisonnement? L'enfant qui s'est brûlé à la flamme d'une bougie, se gardera d'en approcher la main une seconde fois. Est-ce à dire qu'il a fait un syl-

logisme? Il lui suffit de se souvenir de la douleur qu'il a éprouvée : l'enfant se conduit comme s'il avait raisonné; sa mémoire lui tient lieu de raisonnement : il ne raisonne pas encore.

C'est donc aux idées générales, à leur distribution en différentes classes, que l'homme doit les sciences et tous les avantages qu'il en retire, puisque c'est à ces distributions qu'il doit l'exercice de la faculté de raisonner.

Mais, en reconnaissant les services que nous rendent les idées générales, en reconnaissant combien elles nous sont nécessaires pour le développement de l'intelligence, il ne faut pas oublier que cette nécessité est en même temps une preuve manifeste de la faiblesse de notre nature. Le raisonnement, privilége de l'homme, est le privilége d'un être imparfait.

L'intelligence infinie cesserait d'être elle-même, si elle pouvait devoir quelque chose au raisonnement. A ses yeux, il n'y a ni classes, ni genres, ni espèces. Les classes n'offrent que des points de vue; les principes et les conséquences montrent les choses successivement; et l'intelligence infinie embrasse tout; elle voit tout, et tout à la fois.

Nous-mêmes, quand les objets nous intéressent vivement, nous dédaignons les idées générales et leurs classes; nous nous méfions aussi des inductions et des analogies; il nous faut des idées très-spécifiques, des idées individuelles; nous voulons connaître les objets par des idées immédiates.

Ce n'est point par les idées générales de rouage, de ressort, que l'horloger connaît une montre; ce n'est point par les idées générales d'étoffe ou de draperie, que le marchand connaît son magasin; ce n'est pas surtout par des idées générales qu'une mère connaît ses enfans. Elle est sans cesse occupée à les observer, à les étudier; elle cherche à pénétrer jusqu'au fond de leur âme, pour en découvrir les mouvemens les plus cachés; et rien ne lui échappe de ce qui peut annoncer la diversité de leurs goûts, ou la différence de leurs caractères. Sans cette curiosité active, dont la nature a fait le besoin de son cœur, comment pourrait-elle régler sa conduite, encourager, réprimander, caresser et punir à propos?

« Il est à croire, dit Rousseau, que les événemens particuliers ne sont rien aux yeux du maître de l'univers; que sa providence est seulement universelle; qu'il se contente de con-

server les genres et les espèces, et de présider au tout, sans s'inquiéter de la manière dont chaque individu passe cette courte vie. Un roi sage qui veut que chacun vive heureux dans ses états, a-t-il besoin de s'informer si les cabarets y sont bons? » (*Lettre à Voltaire.*)

Un roi sage, s'il veut mériter ce titre, s'informera si les cabarets sont bons : un roi sage veille sur tout son peuple. Les voyageurs excitent sa sollicitude, autant que ceux qui vivent tranquillement auprès de leurs foyers.

C'est parce que les rois et les législateurs sont hommes, parce que leur intelligence et leur puissance sont limitées, que, ne pouvant établir des rapports immédiats avec chacun des individus soumis à leur sagesse ou à leur empire, ils se voient forcés de les considérer en masse.

Dire que la Providence est universelle, et n'est qu'universelle, c'est dire que Dieu gouverne le monde par des lois générales, par des volontés générales, et non par des volontés particulières; c'est dire qu'il gouverne tous les êtres par ce qu'ils ont de commun; c'est dire qu'il n'agit que sur des qualités communes; c'est en faire un législateur humain, un roi de la terre.

Deux feuilles d'un même arbre, vues de près, ne sont pas semblables; deux gouttes d'eau regardées avec le microscope, nous présentent bientôt des différences. Les similitudes tiennent à la grossièreté de nos sens, et aux bornes de notre esprit. Il ne faut pas transporter à Dieu ce qui n'est que de l'homme. Dieu connoît les êtres tels qu'ils sont en eux-mêmes; il les voit tous différens les uns des autres; et, comme la manière dont il agit sur eux, varie suivant la connaissance qu'il en a, il s'ensuit que Dieu agit sur chaque être d'une manière spéciale, c'est-à-dire, qu'il n'agit pas par des lois générales et uniformes.

Je crois qu'on se rendra à ces raisons, quoiqu'elles heurtent le préjugé. Cependant nous ne changerons rien au langage reçu, et nous continuerons à nous énoncer comme s'il existoit en effet des lois générales. Nous dirons que la gravitation est une loi générale dans l'ordre physique; que le désir du bonheur est une loi générale dans l'ordre moral. Il est vrai que deux atomes, par cela seul qu'ils occupent deux lieux différens dans l'espace, ne sauraient tendre mathématiquement de la même manière vers aucun des points matériels de l'univers; ni deux êtres sensibles, avoir

précisément la même manière de vouloir être heureux : mais ces différences nous échappent ; et, s'il n'y a ni similitudes, ni lois générales pour la nature, il y en a pour nous.

Ceci peut concilier ceux qui veulent que les classes, les genres, les espèces, aient leur fondement dans notre propre nature, et ceux qui les fondent sur la nature des choses. Les genres, les espèces, sont des ressemblances ; et, à la rigueur, les ressemblances ne sont que dans l'esprit de l'homme (leç. 6.). Mais, quoique dans les choses tout soit différent, tout n'est pas également différent. Deux chênes diffèrent l'un de l'autre ; ils diffèrent encore plus des ormes, des peupliers. Deux oranges se distinguent entre elles ; mais elles se distinguent bien mieux des pêches, ou des pommes. Il y a donc dans les êtres des différences à tous les degrés : or ce sont les moindres différences qui sont pour nous des ressemblances ; et cela suffit pour autoriser, je ne dis pas pour justifier, ceux qui prétendent que les classes, les genres, les espèces, ont leur fondement, ou du moins un de leurs fondemens dans la nature des choses.

Nous ne transigerons pas ainsi avec certains philosophes qui confondent les idées générales avec les idées collectives, comme d'autres les

ont confondues avec les idées composées (t. 1. p. 403).

L'idée *collective* consiste dans la répétition d'une même idée. Telles sont les idées d'un sénat, d'une armée, d'une forêt, d'une ville, d'un nombre ; je ne dis pas *de sénat*, *d'armée*, etc. Ces dernières idées sont générales ; elles expriment ce qu'il y a de commun entre les sénats de Rome, de Carthage, d'Athènes, de France, d'Angleterre, de Russie ; entre les armées de Darius, d'Alexandre, de Charles, XII ; entre les forêts du Nord et celles du Midi, etc. : au lieu que l'idée *d'un sénat* est la répétition de l'idée de sénateur ; l'idée *d'une armée*, la répétition de l'idée de soldat ; l'idée *d'une forêt*, la répétition de l'idée d'arbre ; l'idée *d'une ville*, la répétition de l'idée de maison ; l'idée *d'un nombre*, la répétition de l'idée de l'unité.

On a donc cru que les idées générales étoient ainsi une répétition d'une même idée, une collection d'idées semblables ; que l'idée générale *blancheur* s'obtenait en ajoutant la blancheur de la neige, à celle de l'ivoire, à celle du lait ; que l'idée générale de la *figure humaine* résultait de la réunion de la figure d'un enfant, d'un vieillard, d'un blanc, d'un nègre.

Imaginez le singulier visage qu'on aurait avec l'idée générale de la figure humaine ainsi conçue.

Il en est de l'idée générale *figure humaine*, comme de l'idée générale *homme*. Cette idée *homme* ne représente ni enfant, ni vieillard, ni guerrier, ni magistrat, ni savant, ni ignorant; elle ne représente rien de ce qui caractérise les individus; elle se borne à nous faire connaître des qualités communes à tous les hommes. De même, l'idée générale *figure humaine* ne représente aucun caractère de beauté ou de laideur, de jeunesse ou de vieillesse; elle nous fait connaître les seuls traits qui distinguent la figure de l'homme de la figure de l'animal.

Avant de terminer ce que je me suis proposé de vous dire aujourd'hui sur les idées générales, je dois répondre à une question qu'on m'a faite. On veut savoir si l'idée de la *vertu* doit être comptée parmi les idées abstraites, ou parmi les idées générales, ou parmi les idées composées.

Qu'est-ce que la *vertu?* Je le demande aux sages. Leurs réponses, pour n'être pas uniformes, n'en auront pas moins de prix, puisqu'elles sortiront de leur bouche.

La vertu consiste dans *un désir constant de rendre toutes nos pensées, toutes nos actions, conformes aux lois divines et humaines.*

Écrivons ces paroles en lettres d'or, et méditons-les jusqu'à ce que nous puissions nous les appliquer.

Gravons aussi en caractères d'or ces paroles plus belles, plus simples : la vertu consiste à *aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain comme nous-mêmes.*

Sacrifiez vos intérêts à l'intérêt général, vous mériterez le nom de vertueux.

Vous serez vertueux *si vous immolez vos passions à la raison.*

Toutes ces définitions ont obtenu vos suffrages, parce que dans toutes vous avez reconnu le modèle de ce qu'il y a de plus excellent dans la nature humaine.

Mais pourquoi quatre définitions d'une même chose? Gardez-vous de vous en plaindre; désirez plutôt qu'on les multiplie. Chacune montre la vertu sous de nouveaux points de vue; et, mieux nous la connaîtrons, plus nous aurons de raisons de l'aimer.

Rappelez ici ce que nous avons dit ailleurs, et plus d'une fois, combien est abusive la méthode qui, supposant aux mots une acception

toujours la même, ne peut faire connaître les choses que d'une manière extrêmement imparfaite.

Il faut quelque discernement pour choisir, entre plusieurs définitions, celle qui convient le mieux au sujet que l'on traite. Si dans un discours politique vous faisiez consister la vertu à aimer Dieu par-dessus tout; si dans un discours religieux vous la définissiez par la préférence de l'intérêt général à l'intérêt particulier, vous pourriez dire des choses très-vraies, mais très-déplacées. Parlez-vous sur la morale, sur cette partie de la morale qui cherche à relever la dignité de l'homme? montrez-nous la vertu dans le triomphe de la raison sur les passions, etc.

Comme c'est au choix du terme propre qu'on distingue celui qui sait écrire, c'est au choix de sa définition qu'on reconnaîtra celui qui sait raisonner.

Nous pouvons répondre maintenant à la question qu'on nous a adressée. L'idée de la vertu est-elle simple ou composée, abstraite ou concrète, générale ou individuelle?

Elle est *composée*, puisqu'on peut la définir. Cette réponse suffirait; mais revenez à la première définition, et faites le compte des idées

qu'elle renferme, *désir*, *conformité*, *action*, *pensée*, *loi*, *Dieu*, *homme*.

Elle est *abstraite*, car vous l'avez séparée de plusieurs autres idées avec lesquelles elle était unie. Fénélon était un savant illustre; il était archevêque, précepteur d'un prince, académicien, etc. Mais quand vous vous souvenez qu'il disait : Je préfère le genre humain à ma patrie; ma patrie à ma famille; ma famille à moi-même : quand vous vous le représentez sacrifiant aux décisions de l'autorité ce que l'homme de génie a de plus cher, son opinion, sa pensée; alors, oubliant toutes ses autres qualités, il ne reste dans votre esprit que l'image de sa vertu.

L'idée de la vertu est *générale*; elle est très-générale, heureusement pour l'humanité et pour les sociétés humaines. Où est l'âme assez dégradée pour n'en avoir jamais laissé échapper quelque étincelle? mais elle brille surtout dans les Socrate, les Marc-Aurèle, les Fénélon, les Vincent de Paule.

La philosophie n'offre pas de question plus féconde en résultats utiles, que celle des idées générales; aucune n'a un rapport plus direct à la conduite que nous devons tenir dans la recherche de la vérité. Comme les idées gé-

nérales, et les noms généraux, sont presque toujours une même chose pour notre esprit, et que les noms propres n'entrent pas dans les langues des sciences, on voit que, traiter des idées générales, expliquer leur formation, montrer leur indispensable nécessité, et faire sentir en même temps combien elles nuisent quand elles sont mal faites, c'est traiter en effet de l'influence des langues sur la marche directe, ou rétrograde, ou sur l'immobilité de l'esprit humain : mais ces importantes considérations appartiennent à la logique plutôt qu'à la métaphysique.

C'est à la logique à nous dire pourquoi, avant l'invention de ses signes, la science des nombres méritait à peine le nom de science ; pourquoi la littérature française n'exista que du moment où la langue eut dépouillé sa barbarie ; pourquoi les Chinois, tant qu'ils conserveront leur langue, resteront en arrière des lumières des Européens, etc.

C'est à la logique à décider si les idées générales sont des principes ou des conséquences. Pour résoudre cette question, elle distinguera les connaissances acquises par la simple observation, des connaissances acquises par le raisonnement. Les unes et les autres supposent

sans doute quelques idées individuelles; mais d'un côté, l'esprit se porte à l'instant aux idées les plus générales, pour revenir aux individus par des idées toujours moins générales; tandis que de l'autre, avançant par un mouvement progressif, il voit ses idées s'étendre à mesure qu'il s'élève.

Les idées générales sont le principe ou le commencement des sciences d'observation; elles sont le dernier résultat des sciences de raisonnement; mais ces choses demandent quelques modifications que je ne puis vous faire connaître aujourd'hui. N'allons pas plus loin, et sachons nous arrêter pour prévenir le moment de la fatigue.

Noubliez pas, messieurs, tout le mal qu'ont fait et que font encore tous les jours les idées générales; mais n'oubliez pas le bien qu'elles font, et le plus grand bien qu'elles pourraient nous faire.

N'oubliez pas surtout que l'Intelligence suprême, embrassant tout, et tout à la fois, n'a besoin ni de nos idées générales, ni de notre raisonnement; et que toutes les sciences que le génie de l'homme a élevées à si grands frais, ne sont qu'un *magnifique témoignage* de son impuissance.

DOUZIÈME LEÇON.

Réflexions sur ce qui précède. Indication des conséquences qui en résultent.

Celui qui s'est engagé dans l'étude d'une science, éprouve, à mesure qu'il se porte en avant, le besoin de comparer l'espace parcouru à l'espace qui lui reste à parcourir. Une telle comparaison le rend plus modeste, ou lui donne des espérances. Heureux, si toujours elle produisait ces deux sentimens à la fois !

Après nous être assurés des *facultés élémentaires qui constituent l'entendement*, nous avons essayé d'éclairer de quelque lumière les ténèbres qui obscurcissaient la *question des idées*. Nous savons en quoi consiste leur *nature;* nous avons reconnu toutes leurs *sources;* assigné toutes leurs *causes;* noté leurs principales *espèces*.

Sommes-nous au terme de nos recherches? Non, messieurs; à peine les avons-nous commencées. Cette réponse ne vous découragera pas; car vous avez senti la nécessité d'un pre-

mier travail, pour vous préparer à ces recherches, pour les rendre plus faciles, plus sûres.

Nous avons, j'ose le croire, tout disposé pour bien commencer. Nous avons demandé aux philosophes un compte rigoureux de leurs opinions. Nous avons passé en revue tout ce qu'ils ont pensé ou imaginé, pour découvrir les premiers ressorts de l'intelligence. Rien de ce qui les a satisfaits, n'a pu nous satisfaire. Les uns ont mal vu, les autres mal raisonné. Souvent tout a été fautif, les expériences et les théories. Il a donc fallu ne plus suivre des guides qui nous auraient égarés. Nous nous sommes frayé une route aussi éloignée de celle qui était indiquée par les sensations, que de celle qui était indiquée par des idées gravées dans l'âme antérieurement aux sensations.

Nous avons dit : *Toutes les idées ont leur* origine *dans le sentiment;* et nous nous sommes séparés de Platon, de Descartes, de Mallebranche.

Nous avons dit : *Toutes les idées n'ont pas leur* origine *dans la sensation;* et nous avons abandonné Aristote, Locke, Condillac.

Nous avons dit encore : *Toutes les idées ont leur* cause *dans l'action des facultés de l'enten-*

dement; et nous nous sommes trouvés hors des voies de tous les philosophes.

Si, en effet, tout ce qu'il a été donné à l'homme d'avoir de connaissances, a son origine nécessaire dans quelque *sentiment*, et sa cause nécessaire dans quelque *acte de l'esprit*, nous avons dû ne reconnaître aucune école, car ces choses n'ont été professées par aucune école.

Mais suffit-il d'avoir appris à distinguer ce que nous faisons nous-mêmes en nous-mêmes, de ce qui se fait en nous sans notre coopération; d'avoir observé toutes nos manières d'agir et toutes nos manières de sentir? Suffit-il de nous être démontré, qu'à la différence du sentiment qui nous vient de la nature, l'idée est un effet de l'action de l'esprit; que notre intelligence enfin est notre ouvrage?

Qu'avons-nous fait pour cette intelligence?

Nous avons étudié la manière dont se forment les idées: avons-nous procédé à la formation d'une seule idée *? Nous avons prouvé que toutes les idées ont leur origine dans quelque sentiment: avons-nous assigné la manière

---

* Sont exceptées, sans qu'on le dise, les idées dont nous avons eu besoin pour établir notre doctrine.

de sentir qui donne lieu à une idée déterminée?

Tout nous reste donc à faire; et cependant tout est fait, en quelque sorte.

Un peuple dont le territoire abonde en mines d'or et d'argent, et qui en même temps possède les instrumens nécessaires à l'extraction de ces métaux, n'a qu'à vouloir. Ses richesses métalliques augmenteront tous les jours, tant que les mines ne seront pas épuisées, tant que l'industrie ne se lassera pas de fouiller dans les entrailles de la terre.

Image de l'esprit humain. Les divers sentimens qu'il doit à la nature, sont les mines qui recélent les matériaux inépuisables de ses connaissances. Les facultés qu'il doit aussi à la nature, mais dont l'art a augmenté la puissance, sont les instrumens avec lesquels il agit sur ces matériaux, pour en faire sortir les richesses intellectuelles.

Il ne tient donc qu'à nous d'entrer en possession de ces richesses, de les accroître sans mesure. Le sentiment qui les donne ne nous manque jamais. Il est vrai qu'il faut les lui demander. Souvent même, il faut les lui demander avec obstination; mais il est rare qu'il ne cède pas à nos instances réitérées.

Pour savoir interroger le sentiment, il faut le connaître; il faut s'être bien assuré de tout ce qui le constitue. Les sensations ne vous donneront jamais les idées des facultés de l'âme. Le sentiment des facultés ne vous donnera jamais les idées sensibles; et, si vous négligez quelqu'un des élémens de la sensibilité, ce sera bien encore la sensibilité, mais ce ne sera pas notre sensibilité. Vous ne rendrez pas raison de notre intelligence.

L'intelligence qui nous appartient, embrasse des idées sensibles, des idées intellectuelles et des idées morales. C'est cette intelligence, et non une autre, qu'il s'agit d'expliquer, ou du moins, qu'il est nécessaire d'expliquer d'abord.

Ce problème, le plus intéressant qui puisse être proposé à des hommes, en comprend deux, dont l'un, plus vaste dans ses développemens, est subordonné à l'autre auquel il emprunte ses principes.

La solution du premier, s'il nous est permis de penser que nous l'ayons résolu, nous a fait connaître la nature, les sources, les causes des idées, et toutes les variétés de leurs espèces. Elle a pour objet *la manière dont se forme l'intelligence.*

Afin de résoudre le second, on doit entrer

dans le détail des idées ; assigner à chacune son origine spéciale, sa cause propre, la place qui lui convient ; et leur donner ainsi à toutes, les titres qui leur serviront de garantie. Ici, l'objet, c'est *la formation de l'intelligence.*

Si vous transposez ces deux problèmes, vous ne les résoudrez jamais. Comment formerez-vous l'intelligence, si vous ignorez la manière dont elle se forme ?

Presque tous les métaphysiciens ont fait ce renversement d'ordre. Presque tous commencent leurs traités par des dissertations sur quelques idées prises comme à l'aventure. Manquant de principes, rien ne les soutient, rien ne les éclaire ; ils marchent au hasard, ou dans les ténèbres, sans appui, sans secours, sans se douter même qu'ils en aient besoin. Leurs systèmes ont fait mépriser le nom de *système*, comme leur métaphysique, le nom de *métaphysique.*

Il fallait donc être remonté plus haut. Il fallait, avant tout, avoir reconnu les vérités suivantes.

1°. Notre âme, au sortir des mains du Créateur, est tout à la fois sensible et active.

2°. A peine est-elle unie au corps, que, de sensible qu'elle était, elle devient sentante ; et,

dès qu'elle a senti, d'active qu'elle était, elle devient agissante.

3°. Nous ne comprenons, ni comment un mouvement du corps est suivi d'un sentiment de l'âme, ni comment un sentiment de l'âme est suivi d'une action du corps. Mais nous avons la certitude que le mouvement, de quelque manière que l'imagination se le représente, ne saurait se transformer en sentiment, ni le sentiment en action. Nous devons ici nous en tenir à la seule expérience.

4°. S'il est indispensable de bien séparer l'activité de la sensibilité, pour avoir dans ces deux attributs primitifs les fondemens de l'intelligence, il ne l'est pas moins pour concevoir les développemens de l'intelligence, de distinguer dans l'activité toutes les manières dont elle s'exerce, et dans la sensibilité, toutes les manières dont elle se produit.

5°. L'activité, dans son exercice, et considérée seulement dans ses rapports avec l'intelligence, est, ou attention, ou comparaison, ou raisonnement. Ces trois facultés, si distinctes dans leur action, se confondent et s'identifient dans leur principe. Elles ne sont, à la rigueur, que l'attention.

6°. La sensibilité, quand elle se manifeste,

est, ou sensation, ou sentiment de l'action de l'esprit, ou sentiment moral, ou sentiment de rapport. Il n'en est pas des manières de sentir, comme des manières d'agir, qui ne sont au fond qu'une seule manière d'agir. Les quatre manières de sentir ne dérivent pas les unes des autres. Elles ne peuvent se confondre et s'identifier avec la sensation, comme dans un seul principe.

7°. L'âme peut donc agir, et elle agit sur chacune de ses manières de sentir, par l'attention, par la comparaison, et par le raisonnement. De cette action qui se multiplie, appliquée au sentiment qui se diversifie, sortiront des idées sensibles, des idées intellectuelles et des idées morales : idées qui seront absolues et immédiates, si elles sont produites par la seule attention ; relatives et immédiates, si elles sont produites par la comparaison ; médiates ou déduites, si elles sont l'ouvrage du raisonnement.

Quand nous aurons vu toutes ces idées se former successivement, quand nous les aurons comptées, pour ainsi dire, alors nous aurons assisté à *la formation de l'intelligence*, et le second problème sera résolu. Mais il ne peut l'être, si l'on n'a d'abord résolu le premier ; si l'on ignore les vérités que nous venons d'énon-

cer; si l'on ne connaît pas *la manière dont se forme l'intelligence.*

Nous avons essayé de répandre quelque lumière sur cette question fondamentale. Elle doit éclairer à son tour toutes les questions particulières de la méthaphysique.

Il nous reste à nous occuper de ces questions particulières et subordonnées. Nous devrons prendre nos idées une à une; examiner si elles sont primitives ou dérivées, simples ou composées, abstraites ou concrètes, de choses ou de mots, réelles ou chimériques, etc.; vérifier, en un mot, tous leurs titres, apprécier leurs qualités, et fixer leur valeur.

Je voudrais aujourd'hui vous faire entrevoir, à l'avance, la méthode que nous suivrons en faisant ces recherches. Mais il faut bien savoir d'où nous venons, où nous sommes, où nous allons.

Vous apercevez, ce me semble, très-distinctement, le point où nous sommes placés sur la ligne que nous parcourons. Votre œil mesure le chemin que nous avons fait sur cette ligne, la distance qui nous sépare de son origine.

Après la question des facultés de l'âme, objet de la première partie, celle qui s'est pré-

sentée à nous au moment où nous sommes entrés dans la seconde, c'est la question de la nature des idées. Nous avons fait quelques pas en avant, nous avons trouvé leurs sources; un peu plus loin, leurs causes. Nous nous sommes arrêtés quelque temps pour étudier ces causes. Quels rapports y a-t-il entre leurs effets? quels rapports y a-t-il entre elles? La curiosité nous a retenus devant ces sources. Viennent-elles toutes d'une seule et même source? seraient-elles sans communication? Voilà ce que nous avons cherché à découvrir. Nous avons tout observé, tout examiné avec le plus grand soin. Plusieurs fois nous sommes revenus sur ce que nous avions vu, pour le mieux voir. Enfin, après une course qui peut-être n'a pas été sans quelque instruction, ni peut-être aussi sans quelque agrément, loin de désirer le repos, nous avons éprouvé le besoin de mettre à leur place chacune des connaissances que nous avions acquises.

Nous savons donc en quoi consiste la nature des idées. Nous savons où elles sont engagées, et comment on peut les dégager. Nous les trouverons facilement toutes les fois que nous voudrons nous en occuper, si nous les disposons avec ordre.

Mais, pour ordonner des idées, il faut les avoir : et on ne les a qu'autant qu'on les a faites. Il s'agit donc de faire nos idées, de réaliser l'intelligence. Jusqu'ici, vide et déserte, elle existe à peine ; elle ne sera, que lorsque nous l'aurons peuplée d'idées, d'images, de souvenirs : que lorsque nous l'aurons enrichie, et comme remplie des trésors de la connaissance et de la vérité. Les sources et les causes de l'intelligence nous assurent qu'elle est possible. Les produits de ces sources, les effets de ces causes lui donnent l'existence. Elle fera la gloire de celui qui la cultive, si, de bonne heure, il lui a confié les semences du beau et du bon ; la honte de celui qui la néglige ou la déprave.

La philosophie a été placée devant l'esprit humain, pour le défendre du mensonge et des préjugés, pour ne donner accès qu'aux idées vraies, aux notions éprouvées. A-t-elle toujours été fidèle à ces devoirs ? n'a-t-elle jamais été complice de l'erreur ? Ne confondons pas la philosophie avec les philosophes ; disons plutôt comment il nous semble que ceux-ci devraient s'y prendre lorsqu'ils veulent faire, ou refaire, ou vérifier les idées. Je me bornerai à un petit nombre de ces idées, et aux indications les plus sommaires.

Les corps, l'âme, Dieu. Comment l'âme se formera-t-elle une image des corps? comment pourra-t-elle se voir elle-même? comment s'élèvera-t-elle jusqu'à l'être infini?

Puisqu'il est démontré que toutes les idées ont leur origine dans quelqu'une de nos manières de sentir, et leur cause dans l'action de quelque faculté de l'entendement, nous savons où se trouve la réponse à ces questions.

Et, d'abord, des sensations naissent les idées sensibles; idées qui nous montrent les corps en nous montrant leurs qualités. Je sais qu'il y a ici des difficultés réelles, dont on a donné des solutions plus ingénieuses que complétement satisfaisantes. Je ne m'y arrête pas pour le moment: je veux faire une observation qui pourrait nous échapper.

Parce que l'idée des corps nous vient des sensations, on a cru que les sensations suffisaient pour nous donner l'idée du spectacle de l'univers. L'univers est quelque chose de plus que l'assemblage ou la somme de tous les corps. Il est un concert d'élémens, un accord admirable de fins et de moyens, un immense système de proportions et de rapports de toute espèce.

Bornés aux seules sensations, et privés des

sentimens de rapport, nous serions dans une ignorance invincible des merveilles de la nature. Nous ne connaîtrions ni l'harmonie qu'on découvre dans l'organisation du plus petit insecte, ni l'harmonie qui éclate dans les sphères célestes.

La connaissance du monde physique repose donc sur deux bases, les *sensations* et les *sentimens de rapport*; elle exige aussi l'emploi de deux facultés de l'entendement, l'*attention* et la *comparaison*. Sans ces deux points d'appui, et sans ces deux leviers, l'âme ne pourrait s'élever ni aux idées de rapport, ni aux idées sensibles; elle ne connaîtrait ni l'ordre qui règne entre les objets extérieurs, ni aucun objet extérieur; elle existerait solitaire, au milieu des mondes qui remplissent tous les espaces.

Si nous ne connaissons les corps que parce que nous sentons, connaîtrons-nous l'âme sans avoir recours au sentiment? Mais, quoi? ignorons-nous donc ce que c'est que l'âme? n'est-ce pas de l'âme que nous parlons dans toutes nos séances, et aurions-nous tant de fois prononcé ce nom sans y attacher quelque idée?

Vous ne le pensez pas, vous ne pouvez pas le penser. Les mots dont nous nous sommes servis pour désigner les divers emplois de l'ac-

tivité, et les divers modes de la sensibilité, ne sont pas vides de sens. Nous n'avons pas imaginé que nous étions sensibles et actifs; nous n'avons imaginé ni les facultés de l'âme, ni ses différentes manières de sentir. Ce sont des choses bien réelles; et comme elles nous sont connues, l'âme elle-même nous est connue, ou du moins elle ne nous est pas tout-à-fait inconnue.

Il est vrai que l'âme est une substance inétendue, incorporelle, immatérielle, simple, spirituelle; mais la connaissance de la spiritualité de l'âme est une suite de celle de son activité et de sa sensibilité.

Une substance ne peut comparer qu'elle n'ait deux sentimens distincts, ou deux idées à la fois. Si la substance est étendue et composée de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées? seront-elles toutes deux dans chaque partie, ou l'une dans une partie, et l'autre dans l'autre? Choisissez, il n'y a pas de milieu. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, et par conséquent deux substances qui comparent, deux âmes, deux

moi, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties.

Vous ne pouvez échapper à la force de cette preuve : vous ne pouvez nier la simplicité de l'âme qu'en niant que vous ayez la faculté de comparer, ou qu'en admettant en vous seul pluralité de *moi*, pluralité de personnes.

Il faut donc, pour se faire une idée de l'âme, de l'âme spirituelle, en chercher l'origine dans le sentiment de l'action de ses facultés, et la cause dans le raisonnement.

Nous sentons l'action du principe pensant; nous prouvons sa simplicité, sa spiritualité.

Il nous sera peut-être également facile d'indiquer la manière dont nous nous élevons à l'idée de Dieu; mais n'oubliez pas qu'il ne s'agit dans ces indications, ni de l'existence de Dieu, ni de l'existence de l'âme, ni de l'existence des corps; et si, dans le peu que nous venons de dire sur l'âme, on trouvait une preuve de son existence, comme dans le peu que nous allons dire sur Dieu, une preuve de l'existence de Dieu, nous devrions nous en féliciter, sans doute; mais ces preuves qui, par l'importance de leur objet, nous demanderont des séances entières, ne sont ici qu'une chose accessoire. Il s'agit, en ce moment, de la formation des idées,

non de leur formation complète, mais des élémens qu'il faut mettre en œuvre pour obtenir des idées sûres et vraies, des idées dont on ne puisse ébranler le fondement et contester la réalité.

L'idée de Dieu sera à l'abri de toutes les attaques, si nous en montrons le germe dans le sentiment.

Or, comment ne pas l'y voir?

Du sentiment de sa faiblesse et de sa dépendance, l'homme, par un raisonnement naturel, ne s'élèvera-t-il pas à l'*idée de la souveraine indépendance et de la souveraine puissance?*

Du sentiment que produisent en lui la régularité des lois de la nature et la marche calculée des astres, à l'*idée d'un ordonnateur suprême?*

Du sentiment de ce qu'il fait lui-même, quand il dispose ses idées ou ses actions pour les conduire vers un but, à l'*idée d'une intelligence infinie?*

Ces trois idées ne sont qu'une seule idée. Mais comme cette idée unique part de trois sentimens divers, on a pu, en la considérant sous trois points de vue, en faire le moyen de trois argumens de l'existence de Dieu, distincts

et séparés. Le premier est pris de *notre nature*, le second, du *spectacle de l'univers*; le troisième est connu sous le nom *d'argument des causes finales*.

Vous arriverez encore à l'idée et à l'existence de Dieu, par le *sentiment moral* qui nous révèle une destinée future.

Ainsi, la sensibilité humaine toute entière tend vers la divinité.

Aidée par le raisonnement, et convertie en intelligence, elle s'approche de la divinité, elle la voit, elle y touche presque.

Entrer aujourd'hui dans le développement de chacune des manières de sentir qui nous suggèrent l'idée de Dieu, ce serait trop anticiper. Essayons cependant de faire connaître la manière de sentir qui sert de fondement à l'idée de *cause première*.

Lorsque l'âme agit sur ses sentimens et sur ses idées, nous ne pouvons pas douter que, souvent, elle ne change sa manière d'être actuelle. Les sentimens deviennent des idées; les idées simples se réunissent pour former des idées composées; les idées composées se distribuent en idées simples. Quelquefois les affections s'affaiblissent; d'autres fois, au contraire, elles acquièrent une énergie qu'elles n'avaient pas.

L'âme n'agit pas sans motif; elle agit pour se donner une connaissance, ou pour rectifier une erreur; pour se procurer un bien, ou pour se délivrer d'un mal.

Or, l'âme ne peut pas agir, et en conséquence éprouver un changement, qu'elle n'ait le sentiment de son action, et celui du changement opéré par cette action. Ces deux sentimens amèneront bientôt deux idées, dont l'une sera celle de *cause*, et l'autre celle d'*effet*. Car, un changement, considéré dans son rapport à l'action, en vertu de laquelle il est produit, reçoit le nom d'*effet*, comme l'action elle-même prend le nom de *cause*.

Redisons la même chose. Les deux sentimens, de l'action de l'âme, et du changement qui en est la suite, donnent lieu à deux idées. La présence simultanée de ces deux idées donne lieu d'abord au simple sentiment du rapport qui se trouve entre l'action et le changement, et bientôt à l'idée de ce même rapport. Ce rapport est de la cause à l'effet, si vous allez de l'action au changement; de l'effet à la cause, si vous allez du changement à l'action.

C'est donc en nous-mêmes que nous trouvons l'idée de *cause*. Elle dérive du sentiment du rap-

port, entre une action de l'âme et un changement de l'âme.

On croira peut-être qu'il serait mieux de faire sortir l'idée de *cause*, de l'action que l'âme exerce sur son corps, que de l'action qu'elle exerce sur elle-même. Je suis loin de le penser : je ne nie ni n'affirme l'action de l'âme sur son corps. Nous avons fait profession, avec Pascal, d'ignorer la manière dont le corps influe sur l'âme, et celle dont l'âme influe sur le corps. Ainsi, nous ne saurions partager l'opinion des philosophes qui regardent l'âme comme une *force motrice des fibres*.

Mais, direz-vous avec Rousseau, j'aimerais autant douter de mon existence que du pouvoir que j'ai de remuer mon bras. La parité n'est pas exacte : on ne peut pas douter de son existence, au lieu qu'on peut douter du pouvoir de remuer son bras : car, faites-y bien attention, vous sentez la volonté de remuer votre bras, vous n'en sentez pas le pouvoir.

On a dit que l'âme est une *force pensante* : on a dit aussi qu'elle est une *force sentante*. La première de ces expressions est parfaitement juste ; la seconde est fausse ; elle est même contradictoire, à moins qu'on n'ait voulu dire que l'âme est une force, et que, de plus, elle sent.

La pensée prouve la force de l'âme ; elle est la force de l'âme. Le sentiment n'est pas la force de l'âme ; il ne prouve pas la force de l'âme. Au contraire, il prouve que la force est hors de l'âme.

Sans doute que la puissance d'agir, et la capacité de sentir, sont également essentielles à l'âme ; mais le passage de la sensibilité au sentiment actuel requiert l'action d'une force étrangère à l'âme ; au lieu que le passage de l'activité à l'action, quoique nécessité par le sentiment, se fait par l'énergie même de l'âme. L'action est plus l'âme elle-même, que ne l'est le sentiment.

L'idée de *cause* nous vient donc primitivement du sentiment de notre propre force, joint au sentiment des modifications qui sont produites par cette force. Elle nous vient du sentiment d'un rapport entre des choses qui sont en nous.

Mais bientôt nous voyons des forces et des causes hors de nous, et dans toute la nature. Un corps a la *force* de remuer un autre corps ; il est la *cause* du mouvement. La lune a la *force* de soulever les eaux de la mer ; elle est la *cause* du flux et du reflux. Les vents ont la

force de déraciner les forêts, de renverser les édifices, etc.

Et ces causes, qui sont partout, n'agissent pas séparément, et isolées les unes des autres : elles sont liées, au contraire, de telle manière, qu'elles forment comme une chaîne immense, dont chaque anneau est tout à la fois cause et effet.

Or, une série de causes et d'effets, dans laquelle chaque cause est en même temps effet, et chaque effet en même temps cause, remonte nécessairement à une cause qui n'est pas effet, c'est-à-dire, à une cause première.

Ainsi, de l'idée de cause, qui a son origine immédiate dans un sentiment de rapport, le raisonnement nous élève à l'idée d'une *cause première.*

Le raisonnement fera plus; dans l'idée de cause première, il nous montrera l'idée d'un être souverainement parfait, l'idée même de Dieu.

Vainement objecterait-on que la force que nous attribuons aux corps, n'est pas leur force propre; qu'elle n'est que la force même de l'âme, qu'une illusion nous fait transporter hors de nous; et, qu'ainsi, l'idée que nous nous formons de Dieu, reposant sur une erreur de jugement, doit manquer de vérité.

Un tel argument, loin de porter atteinte à l'idée de Dieu, va lui prêter un nouvel appui, et lui donner plus d'évidence.

La force que nous attribuons aux corps, et dont nous faisons la cause permanente du mouvement, de l'ordre, de la stabilité des lois de la nature, et de tous les phénomènes de l'univers; cette force, cette âme universelle qui *agite la masse* toute entière, et qui en vivifie jusques aux moindres élémens, peut être conçue de deux manières.

Ou l'on dira qu'elle appartient, en effet, à la matière, comme une vertu qui lui est propre, et qu'elle transmet successivement d'un corps à d'autres corps, en leur transmettant le mouvement; ou bien, la matière inerte et passive de sa nature, reçoit le mouvement, le laisse passer d'un corps à un autre, mais sans le donner, sans le transmettre, la force lui manquant pour le produire, pour en opérer la transmission.

D'un côté, c'est un enchaînement d'effets, dont chacun est en même temps cause; et Dieu est à l'extrémité de la chaîne, ou plutôt, il est au-dessus, et hors de la chaîne.

De l'autre, c'est un enchaînement d'effets, dont aucun n'est cause; et, alors, chaque chaînon réclame la cause universelle.

L'idée de Dieu, l'idée de l'âme, l'idée des corps ont donc leur origine dans le sentiment; l'idée des corps, dans le sentiment-sensation; l'idée de l'âme, dans le sentiment de l'action de ses facultés; l'idée de Dieu, dans *tous* les sentimens.

Mais pour ne pas étendre notre conclusion au-delà du raisonnement que nous venons de faire, l'idée de Dieu a une de ses origines dans le sentiment de rapport, dans ce sentiment de rapport qui donne lieu à l'idée de cause, d'où nous nous élevons d'abord à l'idée de cause première, et bientôt à l'idée de cause première infinie dans toutes ses perfections.

Et sur quoi s'appuierait notre intelligence, si le sentiment venait à nous manquer? On voudrait donc que l'homme connût les rapports des choses sans avoir aucun sentiment de rapport! les modifications de son âme, sans les sentir! On voudrait que son âme connût sa propre existence, sans sentir qu'elle existe!

Dira-t-on que Dieu est le maître de créer un esprit pur, dépourvu de sentiment, puisqu'il ne serait uni à aucun corps, et cependant doué d'une intelligence susceptible de s'accroître sans fin?

J'admets la supposition d'un esprit pur; et

comment s'y refuser? Je n'admets pas qu'il puisse avoir une intelligence séparée de tout sentiment. Un esprit pur n'aura pas de sensations, sans doute; mais n'y a-t-il pas d'autres manières de sentir? Et cet esprit fera-t-il usage de ses facultés, sans sentir ce qu'il fait? agrandira-t-il à chaque moment son intelligence, sans en être averti? se connaîtra-t-il lui-même, s'il est privé du sentiment de lui-même? Il sentira donc, mais ce sera à l'inverse des hommes. Il sentira, parce qu'il aura une intelligence; au lieu que nous, nous avons une intelligence, parce que nous sentons.

Dieu, lui-même, sent; ne craignons pas de le dire. Dieu a le sentiment de ses perfections. Il a le sentiment de la plénitude de son être; ou, si ces expressions pouvaient faire quelque peine à ceux qu'une fausse philosophie a accoutumés à ne voir le sentiment que dans les sensations, nous dirions, en changeant le langage, mais non la pensée, que Dieu jouit d'une félicité suprême; qu'il est une source infinie de bonheur, comme il est une source infinie de puissance et de gloire.

Les philosophes, n'ayant reconnu dans la sensibilité que le résultat des impressions faites sur les sens, ont dû se diviser en une mul-

titude d'opinions, mais qui toutes se ramènent nécessairement à deux sectes également impuissantes pour découvrir la vérité, et fortes seulement l'une contre l'autre de leur faiblesse réciproque.

Les uns, se croyant assurés par l'expérience, que les premières idées viennent des sensations, en ont conclu que toutes devaient en venir; et ils ont fait de vains prodiges de sagacité, afin d'expliquer par quelles opérations, et par quelles modifications, les idées sensibles pouvaient se convertir en idées intellectuelles, et en idées morales.

Les autres, convenant qu'un grand nombre d'idées nous viennent des sensations, ont toujours nié que toutes les idées pussent remonter à cette source. Montrez-nous, ont-ils dit à leurs adversaires, montrez-nous dans les sensations, les idées des facultés de l'âme, les idées morales, les idées de rapport *. A l'instant nous vous donnons gain de cause; mais les argumens des plus habiles d'entre vous n'ont pu nous con-

* Ils ne l'ont pas dit avec cette précision, et ils ne pouvaient pas le dire. Mais je suppose qu'en parlant des idées *spirituelles*, ils sentaient d'une manière confuse ce que nous énonçons ici d'une manière distincte.

vaincre. Il nous paraît même que vous avez tenté l'impossible.

Il est impossible, en effet, de voir l'intelligence humaine toute entière dans les seules sensations : et, jusque-là, les derniers ont l'avantage, faible avantage, à la vérité, puisqu'il est purement négatif : encore vont-ils le perdre bien vite, car voici la manière dont ils raisonnent.

Puisqu'on n'a pu nous montrer toutes les idées dans la sensation ; puisque nous avons la certitude qu'on les y chercherait vainement, il faut que les idées qui n'ont pas leur origine dans la sensation, soient sans origine. Donc elles tiennent à l'essence de l'âme ; donc elles existent au moment même où l'âme reçoit l'existence ; donc elles sont gravées en nous par les mains de la nature ; donc elles sont antérieures aux sensations ; donc elles sont dans l'âme *à priori ;* donc elles sont *innées ;* donc, outre l'entendement auquel nous devons les idées sensibles, nous avons un *entendement pur*, qui n'a rien de commun avec la sensibilité. Donc, etc.

Vous voyez que les deux partis, ne reconnaissant qu'une seule manière de sentir, s'égaraient nécessairement, et que leurs raisonnemens ont été ce qu'ils devaient être. Qu'auraient-ils pu dire que ce qu'ils ont dit ?

Les sensations sont notre unique manière de sentir. Or, les premières idées viennent des sensations. Pourquoi toutes n'en viendraient-elles pas ?

Les sensations sont notre unique manière de sentir. Or, il y a plusieurs idées qui ne sauraient venir des sensations. Il faut donc que l'âme les tienne de sa nature, soit antérieurement aux sensations et à l'expérience, soit en même temps que les sensations et l'expérience, mais non des sensations, ni de l'expérience.

Ces deux raisonnemens partant d'un principe faux, leurs conséquences, quoique opposées entre elles, sont nécessairement fausses.

Elles sont fausses ; et leur opposition, qui divise aujourd'hui les philosophes, comme elle les divisait il y a trois mille ans, continuera à les diviser, et à les diviser sur le choix entre deux erreurs, tant qu'ils borneront la sensibilité aux seules sensations.

« Locke, dit Leibnitz, n'a pas connu la nature de la vérité. Il a cru que la connaissance de toutes les vérités nous venait des sens. S'il avait bien compris quelle différence se trouve entre les vérités *contingentes*, et les vérités *nécessaires*, c'est-à-dire, entre les vérités acquises par induction, et les vérités démontrées, il aurait

vu que les seules vérités contingentes dépendent des sens ; que les vérités nécessaires n'ont rien de commun avec eux ; et que, par conséquent, leur connaissance est fondée sur des principes gravés dans l'âme. » (OEuvres de Leibnitz, t. 5, p. 358.)

La vérité considérée dans notre esprit, est la perception, ou, si l'on veut, l'affirmation du rapport entre deux idées.

Elle est *contingente*, lorsque les termes du rapport sont contingens, c'est-à-dire, sujets au changement ; car alors le rapport peut devenir autre qu'il n'était. *Pompée est plus puissant que César.* Les deux termes de ce rapport sont la puissance de Pompée, et la puissance de César. Or, il peut se faire que demain César soit plus puissant que Pompée ; et les termes du rapport ayant changé, le rapport aura changé lui-même : ce qui est vrai aujourd'hui, sera faux demain.

La vérité est *nécessaire*, lorsque les deux termes du rapport sont immuables ; et cette immutabilité des termes d'un rapport peut être *absolue*, ou *conditionnelle*.

Conditionnelle, comme dans toutes les propositions de géométrie. Les théorèmes sur les lignes sont vrais, d'une vérité nécessaire,

supposé qu'il existe des lignes sans largeur.

Absolue, lorsque les termes du rapport sont immuables, indépendamment de nos suppositions : *Dieu commande la justice.*

Les vérités contingentes sont transitoires; les vérités nécessaires sont éternelles.

Et, comme les unes et les autres sont des perceptions de rapport; elles dérivent les unes et les autres du sentiment de rapport; et elles en dérivent exclusivement à toute autre manière de sentir.

Locke et les siens se trompent donc lorsqu'ils enseignent que les vérités nécessaires ont leur origine dans les sensations; ils ne se trompent pas moins, lorsqu'ils donnent la même origine aux vérités contingentes.

Leibnitz et les siens se trompent aussi doublement, d'abord en faisant la concession que les vérités contingentes viennent des sensations; et, en second lieu, quand, après s'être crus assurés que les vérités nécessaires ne dérivent pas de cette source, ils en concluent qu'elles sont fondées sur des principes gravés dans l'âme.

Ne pourroit-on pas dire, en empruntant la manière de Leibnitz ?

Ni Locke, ni Leibnitz n'ont connu la na-

ture de la vérité. Ils ont cru, l'un, que la connaissance de toutes les vérités nous vient des seules sensations; l'autre, qu'elle nous vient en partie des sensations, et en partie de certains principes gravés dans l'âme. S'ils avaient bien compris quelle différence se trouve entre les sensations et les sentimens de rapport, ils auraient vu que toutes les vérités, sans aucune exception, dérivent des sentimens de rapport; et qu'il n'y en a aucune qui soit fondée, ou sur les sensations, ou sur des principes gravés dans l'âme.

Il est donc également certain, et que toutes les *idées* nous viennent de quelqu'un de nos sentimens, et que toutes les *vérités* nous viennent du seul sentiment de rapport.

C'en est assez pour asseoir les fondemens des sciences.

Sur les sensations et sur les sentimens de rapport, s'élèvera la science de l'univers, la *cosmologie*.

Sur le sentiment de l'action des facultés de l'âme, et sur les sentimens de rapport, la science de l'âme elle-même, la *psychologie*.

Sur le sentiment moral, et sur les sentimens de rapport, la *morale*.

Sur *tous* les sentimens, et particulièrement sur le sentiment de force, sur le sentiment

d'où naît l'idée de cause, la science de Dieu, la *théodicée* qui prêtera son appui à la morale.

Qu'y a-t-il au-delà? Rien, sans doute. Mais dans ces sciences immenses, combien d'idées incertaines, obscures, mal faites, ou mal démêlées! Que ne laissent pas à désirer la plupart de celles qu'on a maladroitement placées à l'entrée des sciences particulières! elles devraient tout éclairer, tout faciliter; elles obscurcissent tout, elles rendent tout difficile.

C'est à la métaphysique, à la partie de la métaphysique dont il nous reste à traiter, qu'est réservé l'examen de ces idées. Sont-elles quelque chose de plus que des mots? Sont-elles autre chose que de vains produits de l'imagination? Quelle est leur origine? Quelle est leur cause? Représentent-elles les objets dans leur intégrité, ou seulement dans quelqu'une de leurs parties, dans quelqu'un de leurs points de vue? Sont-elles bien distinctes, bien précises, bien exactes?

Après avoir subi cette espèce d'interrogatoire, les idées seront reconnues et adoptées; ou bien elles seront rejetées, si elles ont usurpé le nom d'idées.

La métaphysique, dans ces vérifications, ne perdra jamais de vue le sentiment, point fixe

auquel tout doit pouvoir se ramener, puisque tout en est parti.

C'est de là, vous n'en doutez plus, que sont parties les trois idées qui sont comme le fond de l'intelligence. D'où pourraient nous venir les autres? Et quand les traces en seraient effacées, ne sommes-nous pas assurés qu'elles remontent au sentiment?

Il n'est pas toujours facile de découvrir l'origine première de nos connaissances. Cette difficulté, quand elle se rencontre, provient de ce que certaines idées datent d'une époque antérieure à toutes les époques conservées par la mémoire, telles que les idées des objets extérieurs, de notre propre corps, et plusieurs autres encore. Cette même difficulté provient pour d'autres idées, de ce que nous les avons déplacées du rang que leur avait assigné la nature, ou une méthode qui imite la nature. Alors elles ne tiennent immédiatement à rien; et l'on ferait de vains efforts pour les voir ralliées à quelque principe. Il faut donc commencer par établir ou rétablir l'ordre, en mettant toutes les idées à leur place; elles nous conduiront d'elles-mêmes, et par une progression continue, au sentiment qui les a vues naître, qui leur a donné naissance.

Ici les exemples viennent en foule ; il n'est aucune science qui ne présente un grand nombre de ces idées, placées arbitrairement les unes après les autres. Ne sortons pas de la métaphysique ; elle suffit, et de reste, pour justifier ce reproche.

La plupart des métaphysiciens, avant de s'engager dans les grandes questions de l'âme et de Dieu, qu'ils comprennent sous le nom de *métaphysique particulière*, croient devoir se préparer à cette étude par l'étude d'une science, suivant eux, bien plus élevée, plus sublime, plus transcendante, qu'ils appellent *métaphysique générale*. C'est *l'ontologie* ou la *science de l'être*. C'est la *philosophie première*, la *science première*, la *science des sciences*, etc.

Qu'enseigne donc cette ontologie? Que peut-elle enseigner? Quoi! elle est la science de l'être, la science des existences ; et elle ne parle, ni des corps qu'elle laisse à la physique, ni de l'âme, ni de Dieu! Elle se dit la science première, et elle se tait sur le sentiment! mais laissons s'expliquer les métaphysiciens ontologistes.

Je ne remonterai pas jusqu'aux anciens scolastiques. Descartes, vers le milieu du dix-septième siècle, fit justice de leur *science première*.

Ce n'est pas au dix-neuvième que nous la reproduirons. Je ne m'adresserai pas non plus à quelques ontologistes, ou scolastiques modernes, qui semblent vouloir renchérir sur les anciens; il vaut mieux écouter ceux qui ne sont ni trop loin, ni trop près de nous : voyons ce que c'est que leur *science des sciences;* quelles sont les idées dont ils la composent, quel ordre ils assignent à ces idées. Trois auteurs célèbres nous tiendront lieu de tous les autres.

Hobbes, dans sa *philosophie première*, traite successivement de l'espace, du temps, du principe, de la fin, du fini, de l'infini, du corps, de l'accident, du plein, du vide, du contigu, du continu, du mouvement, du repos, de l'essence, de la forme, de la matière, de la cause, de l'effet, du nécessaire, du contingent, de la puissance, de l'acte, du même, du divers, de la relation, de la raison, du principe de l'individuation, de la quantité.

Wolf, dans son *ontologie*; du principe de contradiction, du principe de la raison suffisante, de l'essence, de l'existence, du possible, de l'impossible, du déterminé, de l'indéterminé, de l'être, de l'identité, de la similitude, de l'être singulier, de l'être universel, du nécessaire, du contingent, de la quantité, de la qualité,

de l'ordre, de la vérité, de l'être composé, de l'étendue, de la continuité, de l'espace, du temps, du mouvement, de l'être simple, des modifications simples, du fini, de l'infini, de la dépendance, des rapports, des causes, du signe.

S'gravesande, dans son *ontologie;* de l'être, de l'essence, de la substance, du mode, des relations, du non-être, du néant, du possible, de l'impossible, du nécessaire, du contingent, de la durée, du temps, de l'identité, de la cause, de l'effet.

Voulez-vous encore un exemple, un exemple domestique? Je prends l'*ontologie* d'un cours de philosophie enseigné à l'université de Paris, et imprimé en 1750: de l'être, des principes de la connaissance, des causes, de l'effet, de l'essence, de l'existence, de l'acte, de la puissance, de la nature, de l'entité, de l'individu, du principe indicatif et formel de l'individuation, de la subsistance, de la personnalité, des propriétés de l'être, de l'unité, de la bonté, des espèces de l'être, de la substance.

Maintenant, comparez entre elles ces quatre tables de matière fidèlement copiées. Le choix des idées, leur nombre, leur disposition, tout ne vous semble-t-il pas comme jeté au hasard?

Et, si vous craignez la fatigue d'un trop long parallèle, arrêtez-vous aux deux titres qui se présentent les premiers.

L'un des auteurs commence par l'*espace et le temps ;* l'autre par *le principe de contradiction et le principe de la raison suffisante* ; le troisième, par l'*être et l'essence ;* le quatrième, par l'*être et les principes de la connaissance.*

Imaginez quatre traités d'arithmétique, dans lesquels on aurait bouleversé à plaisir la suite naturelle des règles et des théorèmes ; que surtout on n'ait pas manqué de présenter d'abord les choses les plus disparates : en sorte que là, on débute par les *logarithmes ;* ici, par les *fractions ;* d'un autre côté, par la *règle de trois ;* et enfin, par la recherche du *plus grand commun diviseur.*

Voilà l'ontologie ou les ontologistes.

Lorsque nos idées ne sont pas disposées dans l'ordre qui les fait naître les unes des autres, il n'y a ni bonnes définitions, ni bonnes explications possibles (t. 1, leç. 13). Et, parce qu'il n'est que trop ordinaire de vouloir paraître savoir quand on ne sait pas, il arrive qu'on parle sans comprendre ses propres paroles ; ou, si quelque adversaire incommode oblige à les définir, on fait entrer comme on peut, dans ses

définitions, ce qu'on a l'intention de prouver. On élève des systèmes, qui ne reposent pas même sur l'imagination : car ils échappent à l'imagination autant qu'à la raison et au bon sens. L'oreille est frappée; l'impression s'y arrête; et rien n'arrive jusqu'à l'intelligence.

Comment l'ontologie, à la tête de la métaphysique, ne serait-elle pas un chaos? Comment pourrait-elle satisfaire une raison qui veut s'éclairer? Les connaissances qu'on lui demande tiennent à un problème qui ne peut être résolu qu'autant qu'on a donné la solution d'un problème antérieur : et l'on appelle l'ontologie, la *science première*, la *philosophie première !*

Mais le premier problème, celui qui a pour objet *la manière dont se forme l'intelligence*, étant une fois résolu, sera-t-il possible d'ordonner enfin les idées ontologiques, puisque c'est ainsi qu'on veut les appeler? Pourra-t-on en faire un tout qui ait son commencement, son milieu, sa fin?

Je n'oserais l'assurer; je n'oserais, surtout, me flatter d'y réussir, et de ramener à un système régulier tant de choses, dont plusieurs semblent n'avoir entre elles aucun rapport.

Cependant, il serait possible de remédier,

jusqu'à un certain point, à l'excès du désordre. On peut se diriger vers le but, quoiqu'il soit difficile de l'atteindre. Il suffit d'une chose ; mais elle est indispensable. Il faut bien se placer en commençant.

Et vous ne direz pas que c'est en cela que consiste la plus grande difficulté : elle n'est plus, cette difficulté, depuis que nous avons acquis la certitude que toutes les connaissances ont leur origine dans le sentiment ; qu'elles commencent toutes au sentiment.

Partez donc du sentiment ; suivez-en les progrès : le sentiment-sensation vous mène aux idées sensibles, et, par ces idées, aux qualités des corps, et aux *corps*. Le sentiment des facultés de l'âme vous mène à la connaissance de ces facultés, et à *l'âme elle-même*.

L'idée du corps, et celle de l'âme, vous mèneront à l'idée de *substance;* celle de substance, à celle d'*essence ;* celle d'essence, à celle de *possibilité;* la possibilité, au *pouvoir;* le pouvoir, à la *cause*. Vous pouvez encore, par une méthode plus prompte, arriver à cette dernière idée, à l'idée de cause ; car l'*idée* de cause sort immédiatement du *sentiment* de la cause, sentiment que nous éprouvons aussitôt que l'ac-

tivité entre en exercice, ou, du moins, au premier acte de la volonté.

Remontez au *sentiment*, aux *sentimens* : vous pouvez les considérer comme successifs, ou comme simultanés. Comme successifs, ils vous donneront tous l'idée de *succession*, de *temps*, de *durée;* comme simultanés, pourvu que ces sentimens soient des sensations, et que, parmi ces sensations simultanées ou coexistantes, se trouvent des sensations de résistance, ils vous donneront les idées d'*impénétrabilité*, d'*extériorité*, d'*étendue*, d'*espace*.

Les idées de temps et d'espace vous conduiront aux idées de l'*indéfini*, de l'*infini* même, autant qu'il nous est donné d'avoir cette dernière idée, laquelle peut nous être suggérée aussi, nous venons de le remarquer, à l'occasion de l'idée de Dieu, par le sentiment de notre propre force, ou, pour dire presque la même chose, par le sentiment de notre faiblesse, etc., etc.

Je sens, messieurs, que je vous donne des aperçus bien superficiels, bien imparfaits, et de simples assertions au lieu de preuves. Aussi n'ai-je promis, et n'ai-je pu vous promettre que les plus légères indications; mais je ne dois pas manquer de dire que les mots que vous

venez d'entendre reçoivent, la plupart, un grand nombre d'acceptions, et que les idées que ces mots sont destinées à réveiller, ne sont pas toujours exprimées par ces mêmes mots.

Ainsi, vous trouverez que les *qualités* et les *propriétés*, soit des corps, soit de l'âme, prennent les noms de *modes*, de *modifications*, d'*attributs*, d'*attributs essentiels*, d'*attributs accidentels*, de *qualités premières*, de *qualités secondaires*.

Vous verrez que, par la *substance* d'un être, on entend quelquefois, *la réunion de toutes les qualités* de cet être; et, d'autres fois, le *sujet*, le *soutien* de toutes les qualités. Au moyen de cette distinction, vous ne serez pas embarrassés, lorsqu'on vous demandera, s'il nous est possible de nous faire une idée des substances.

Vous vous arrêterez sur le mot *essence*; vous vous demanderez ce que c'est que l'*essence première* et l'*essence seconde*; l'*essence réelle* et l'*essence nominale*; l'*essence physique* et l'*essence métaphysique*.

Vous chercherez à deviner comment des philosophes ont pu enseigner que, dans l'ordre du développement de nos connaissances, l'idée de *possibilité*, précéde l'idée d'*existence*.

En vous occupant de l'idée de *cause*, vous n'oublierez pas de faire un examen attentif des idées de *force*, de *principe*, de *raison*. Vous vous direz que, s'il est permis quelquefois de confondre ces mots dans une même signification, d'autres fois, au contraire, il est de la plus grande importance de les séparer. *Il n'y a rien sans raison; il n'y a pas d'effet sans cause;* seront pour vous deux axiomes très-différens; surtout, vous vous garderez de reconnaître des causes partout où vous verrez des successions; comme s'il suffisait qu'un phénomène se montrât constamment à la suite d'un autre, pour lui devoir son existence.

A la cause, à la force, au principe, se lie la *création*, dont vous chercheriez vainement l'idée dans quelqu'un de vos sentimens, mais dont le raisonnement vous donnera la certitude.

Dans le sentiment de votre succession, de la succession des actes de votre esprit, de la succession de vos idées, vous trouverez, avons-nous dit, les idées de succession, de temps, de durée.

Or, dans ces idées qui nous représentent le passé, le présent, et même l'avenir, vous verrez l'étonnante propriété par laquelle nous

sentons notre existence passée dans notre existence actuelle ; et vous chercherez à vous rendre raison de la *mémoire*.

Vous saisirez cette occasion pour restituer à Descartes une découverte que, mal à propos, on attribue à Locke ; savoir, que nous ne connaissons le temps, ou la durée successive des êtres, que par la succession de nos idées et de nos pensées. Voici ce qu'on trouve dans une lettre de Descartes :

» *Prius et posterius durationis cujuscumque mihi innotescit, per prius et posterius durationis successivæ quam in cogitatione meâ deprehendo.* »

« L'avant et l'après de toute durée m'est connu par l'avant et l'après de la durée successive que je découvre en ma pensée. » (Lettres de Descartes, t. 3, in-12, p. 63 et 71.)

En pensant à l'*infini*, vous ne douterez pas, je le présume, que cette idée n'ait été précédée par celle du *fini*, que nous obtenons par la seule comparaison de deux objets inégaux ; alors, il faudra tâcher de vous expliquer comment des esprits aussi éminens que Descartes, Mallebranche, Bossuet, Fénélon, ont pu croire que la connaissance du fini suppose celle de l'infini, et qu'elle lui est postérieure.

La métaphysique n'a pas uniquement pour objet la génération, et la formation des idées que nous nous faisons des choses; elle cherche à nous faire connaître les choses elles-mêmes, leur réalité, leur existence. Mais, après avoir démontré l'existence de Dieu, de l'âme, et des corps, que prononcera la métaphysique sur les substances, les causes, le temps, l'espace, l'infini des géomètres, les rapports, le vrai, le beau, le bon, etc.? Toutes ces choses sont-elles des êtres réels, ou ne seraient-elles que de pures idées, et quelques-unes, moins que des idées peut-être?

J'ai déjà dit que je ne songeais, en ce moment, à prouver aucune existence. Je veux seulement faire une remarque sur la manière dont on pourrait traiter la question de l'existence de l'âme, et celle de l'existence des corps.

Ces deux questions, celle de l'existence des corps surtout, tant qu'elles ne seront pas autrement posées qu'on n'a coutume de le faire, présenteront toujours de grandes difficultés.

Il est singulier de voir la philosophie se mettre en frais, afin de prouver ce dont personne ne doute, l'existence du ciel et de la terre, celle des autres hommes, celle de notre propre corps; mais, dans tous les temps, il

s'est trouvé des esprits qui ont exigé qu'on leur démontrât la réalité de chacune de ces choses.

Les hommes d'une opinion opposée n'ont pas manqué non plus; et, refuser la réalité aux corps a paru aussi extraordinaire que de l'accorder aux esprits.

La philosophie est donc ici obligée de combattre deux sortes d'adversaires : ceux qui, dans le monde entier, ne connaissent que des corps; et ceux qui ne veulent reconnaître que des esprits, ou même que leur seul esprit.

On ne voit ordinairement que deux questions à traiter dans ce procès de la raison contre les matérialistes qui nient les esprits, et contre les spiritualistes qui nient la matière. On peut y en voir quatre qui, bien présentées, et bien résolues, feraient cesser les mauvais raisonnemens.

Observez que la question des corps est double; car il s'agit d'abord de faire voir comment nous en avons acquis l'idée, et ensuite de prouver que cette idée correspond à une réalité placée hors de notre esprit; il s'agit de démontrer l'existence des corps, après avoir expliqué la formation de l'idée des corps.

Mais à qui a-t-on besoin de démontrer l'exis-

tence des corps? A ceux qui la nient, à ceux qui ne reconnaissent d'autre existence que celle des esprits.

A qui a-t-on besoin de démontrer l'existence des esprits? A ceux qui n'admettent d'autre existence que celle des corps.

Et, s'il se trouvait des sceptiques assez intrépides, ou plutôt assez fous, pour nous dire : Nous ne croyons ni à l'existence des esprits, ni à celle des corps, serions-nous réduits à les prendre en pitié? nous serait-il impossible de les détromper?

Il est donc nécessaire de résoudre quatre questions pour satisfaire la curiosité et l'inquiétude de l'homme, et de faire voir :

1°. *Comment nous avons acquis l'idée des corps :* première question pleine d'intérêt, quelque opinion qu'on ait sur la réalité des corps.

2°. *Que nous avons une âme spirituelle, si nous avons un corps :* seconde question contre les matérialistes.

3°. *Que nous avons un corps, et qu'il existe d'autres corps, si nous avons une âme spirituelle :* troisième question contre les spiritualistes qui nient les corps.

4°. *Que le* sentiment *démontre d'abord l'exis-*

tence de notre âme, et, par l'existence de notre âme, celle de notre corps et des corps étrangers : quatrième question contre ceux qui nient tout, et la réalité des esprits, et la réalité des corps.

Que voudrait-on de plus? Des preuves, direz-vous peut-être. Vous oubliez que nous ne donnons pas la solution du second problème : nous nous bornons à indiquer la manière d'en traiter les différentes parties.

Mais je m'aperçois que d'indication en indication, cette séance pourrait se prolonger jusqu'à la fatigue. Qu'il nous suffise d'avoir établi que nos connaissances remontent toujours à quelque sentiment : c'est de là qu'elles partent toutes : ceux qui les cherchent ailleurs ne les trouveront pas.

On n'en trouvera que la moindre partie, si on les cherche dans les seules sensations. Les idées intellectuelles et les idées morales tiennent, vous le savez, à d'autres manières de sentir.

Regardez autour de vous ; comparez entre eux les hommes avec lesquels vous vivez ; observez quels sont leurs goûts, leurs penchans ; quel genre d'idées leur offre le plus d'attraits : tout vous dira combien la sensibilité varie ; tout

vous dira l'influence des diverses manières de sentir, sur les qualités, et sur les habitudes de l'esprit.

Chez plusieurs, chez un trop grand nombre, dominent les sensations; quelques-uns sont plus particulièrement affectés, ou par le sentiment de leur activité propre, ou par le sentiment des rapports, ou par le sentiment moral: les premiers ne connaissent, en quelque sorte, que la vie de leur corps; les autres, faits pour des plaisirs plus délicats, plus purs, vivent d'une vie intellectuelle, d'une vie morale.

A ces différentes sensibilités, joignez le génie; et, dans ceux qui les auraient ainsi en partage, supposez à la fois le pouvoir de soutenir long-temps leur attention, un goût vif pour le rapprochement des idées, une grande force de raisonnement: l'intelligence, considérée dans ses rapports à la seule philosophie, vous étonnera par ses contrastes autant que par ses richesses.

Vous aurez la philosophie d'Épicure et de Lucrèce; vous aurez celle d'Aristote et de Locke; vous aurez celle de Pythagore, de Platon, de Mallebranche, et les prodiges des mathématiques; vous aurez enfin Épictète, Marc-Aurèle, Fénélon.

Mais il est rare qu'une manière de sentir domine exclusivement ; il est rare qu'un sentiment ne réveille pas les autres sentimens. On ne verra point un monument d'architecture, sans que le sentiment de quelque rapport ne se mêle à la sensation ; et si ce monument est destiné au culte que l'homme rend à la Divinité, s'il est l'asile du guerrier qui versa son sang pour la patrie, qui pourra se défendre d'un sentiment moral ?

Comme les facultés de l'âme agissent à la fois, alors même qu'une seule semble absorber toute notre activité (t. 1, p. 363-64) ; ainsi, les manières de sentir tiennent toutes à celle qui d'abord semblait remplir la capacité de l'âme. On dirait que tout ce que nous pouvons être, nous le sommes toujours, et que l'existence toute entière se trouve dans l'existence de chaque moment. C'est ce qui nous rend si difficile la connaissance de nous-mêmes ; énigme à jamais inexplicable, si l'analyse, descendant au fond de notre être, n'eût séparé des choses que la nature a unies et confondues ; si son flambeau ne les eût successivement éclairées.

La distinction des quatre sentimens, sur laquelle repose ce que nous avons exposé dans cette seconde partie, n'est pas une chose aussi

nouvelle que vous pourriez vous l'imaginer. On en trouve les traces dans plus d'un auteur, dans un grand nombre d'auteurs; et, s'il est vrai que jamais ils n'ont aperçu plusieurs manières différentes de sentir, il ne l'est pas moins, que souvent ils se sont exprimés comme s'ils les avaient aperçues.

Montesquieu nous en a fourni un exemple remarquable (leç. 3). Sans doute, il ne s'était pas dit explicitement, qu'il recélait dans sa sensibilité quatre sources de connaissances. Qu'avait-il besoin de se le dire? Il lui suffisait d'écrire sous la dictée de son génie. Une froide analyse lui devenait inutile : elle lui eût été nécessaire pour s'assurer de cette vérité, échappée d'elle-même à son sentiment.

Qui jamais, autant que Condillac, regarda comme inébranlable le fondement de sa philosophie? La sensation, principe unique des idées et des facultés', remplit toutes ses pages. Chaque nouvel écrit de l'auteur atteste une conviction plus grande. Le passage même que je vais transcrire est donné comme une preuve.

« Lorsque Thémistocle arrive aux jeux, le spectacle qui s'offre à lui n'est d'abord qu'un *plaisir de sensation;* mais lorsqu'il remarque tous les regards qui se tournent sur lui, Sala-

mine alors se présente à sa mémoire. Il voit l'amour des Grecs, la considération de l'étranger, son nom porté aux deux bouts de la terre, et transmis à la postérité la plus reculée. Il semble que les sentimens de toute cette multitude qui l'environne, viennent se réunir en lui avec la promptitude du coup d'œil qui les exprime. Ce *plaisir de réflexion* est sans doute le plus délicieux : et c'est uniquement parce qu'il remplit l'*âme toute entière*, au lieu que l'autre ne fait que l'effleurer. » (Œuvres de Condillac, t. 14, p. 263.)

Si ce passage prouve qu'il n'y a en nous que des sensations, comment pourrait-on s'y prendre pour prouver le contraire?

Le *plaisir de sensation* produit par la beauté du spectacle qui frappe les yeux de Thémistocle : voilà, sans doute, le *sentiment-sensation.*

Mais ce que Condillac appelle *plaisir de réflexion*, n'a pas sa cause dans un objet physique. Ce plaisir est produit par l'amour des Grecs, par l'admiration des étrangers. N'est-ce pas là le *sentiment moral?*

Et que peut être un plaisir qui remue l'*âme toute entière*, s'il n'est, pour continuer la métaphore, l'action de toutes les parties de la sensibilité, c'est-à-dire, s'il ne résulte de toutes les

manières de sentir, lorsqu'elles affectent l'âme toutes à la fois?

Direz-vous que Condillac, reconnaissant des plaisirs de nature différente, reconnaît par conséquent des manières de sentir qui diffèrent aussi de nature, et qu'il les comprend toutes sous le nom de *sensation*, comme nous les comprenons toutes nous-mêmes sous le nom de *sentiment*?

Dites donc qu'il admet quatre espèces de sensations, dont une seule est produite par l'impression des objets extérieurs. Dites qu'il admet quatre sources de connaissances, quatre origines d'idées.

Ne voyez-vous pas que vous changez par là toute sa doctrine?

Mais qu'est-il besoin de recourir à des témoignages échappés involontairement à quelques auteurs, quand la langue que nous parlons tous, séparant avec une délicatesse exquise le *sentiment* de la *sensation*, réserve le premier de ces deux mots aux affections les plus douces ou les plus nobles, pour laisser l'autre aux besoins de la vie; quand la langue maternelle nous force elle-même à dire et à répéter sans cesse, que la nature n'a pas borné l'homme aux *sensations*; qu'elle lui donna le *sentiment* des rapports,

pour le préparer à la connaissance de la vérité, comme elle lui donna le *sentiment* moral, pour lui faire connaître la vertu.

Osons le dire en finissant : osons dire que *la manière dont se forme notre intelligence*, n'est pas un mystère plus impénétrable que la plupart de ces phénomènes si long-temps inconnus, aujourd'hui familiers.

Avec du marbre et son ciseau, l'artiste fait une statue : il la fait aussi avec la pierre la plus commune.

Avec des *sentimens* et ses *facultés*, l'esprit de l'homme fait une intelligence, il fait son intelligence ; grossière et terrestre, quand il prend ses matériaux dans les sensations ; céleste et presque divine, s'il la forme avec les élémens les plus purs de la sensibilité.

D'où venaient les innombrables difficultés de ce premier problème de la métaphysique ?

Elles étaient dans une expression, dont l'habitude nous empêchait de découvrir le vice et la dangereuse influence.

En appelant la *sensibilité* du nom de *faculté de sentir*, on avait associé deux idées incompatibles. Nous avons séparé ces deux idées. Ainsi séparées, elles ont été aussi fécondes en vérités,

que, dans leur réunion, elles avaient été fécondes en erreurs.

L'activité nous a donné le système des facultés de l'âme ; et, dans ces facultés, nous avons eu les *causes* de l'intelligence.

La sensibilité n'a plus été toujours la même. Une observation attentive nous a montré des oppositions de nature, où l'on soupçonnait à peine quelques différences d'espèce. Plusieurs manières de sentir ont donc été constatées ; et les *sources* de l'intelligence ont été reconnues.

On avait placé l'activité dans la sensibilité. On avait placé la sensibilité dans la matière ; et dans cette sensibilité, aussi injustement ennoblie qu'injustement dégradée, on n'avait aperçu qu'un phénomène, changeant à la vérité dans ses formes, mais invariable dans son essence.

Nous avons dégagé l'activité de la sensibilité ; nous avons laissé la matière à son inertie insensible ; nous avons séparé le sentiment de tout ce qui n'est pas lui. Alors, dans le sentiment, nous avons vu, non pas un seul phénomène, qui n'aurait annoncé que le premier degré de l'intelligence ; mais quatre phénomènes pour l'annoncer toute entière ; quatre élémens également nécessaires pour former la raison de

l'homme ; quatre sources d'idées ; quatre origines de connaissances.

A quoi aboutit enfin le travail auquel nous nous livrons depuis l'ouverture du cours ? A quoi se réduisent tant de recherches, tant de discussions ?

Je craindrais de le dire à l'amour-propre ; je ne le dirais pas à de faux savans ; mais je le dirai à vous, messieurs. Nous avons expliqué un mot, un seul mot, le mot *sentir*.

Combien donc il est vrai qu'après les jugemens qui sortent immédiatement de l'expérience, la rectitude ou la fausseté de nos opinions dépend des signes de la pensée !

Et pour finir par où nous avons commencé ; pour vous rappeler une proposition, dont la logique donnera les développemens, combien il doit être vrai que l'*esprit humain est tout entier dans l'artifice du langage !*

FIN DU TOME SECOND.

TABLE

DES MATIÈRES.



FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

FAUTES A CORRIGER.

ge 72, à la dernière ligne de la note, *au lieu* de leç. 1,
eç. 4.
ge 93, ligne 8, dotne; *lisez* doute.
ge 108, lignes 1 et 2, ignorant; *lisez* ignorans.
e 166, ligne 16; *supprimez* dit-on.
e 190, ligne 13, a; *lisez* la.
ge 193, ligne 22, à placer; *lisez* parce qu'ils placent.
e 278, ligne 17; *supprimez* alors.
e 331, ligne 13, après ces mots : dans la première leçon;
z de la première partie.
e 347, ligne 2, depuis l'invention; *lisez* l'inventeur.
e 422, ligne 6, d'une action du corps; *lisez* d'une action
ne. (Cette correction est essentielle.)


a39003

009527127b